Ph. Pr.
1153.

Th. Pr. 1153. m

Stutzmann

Philos. Relig. 235 i.

R

<36630066720017 S

<36630066720017

Bayer. Staatsbibliothek

Systematische Einleitung

in die

Religionsphilosophie.

Von

Josua Stutzmann,
Doctor und Professor der Philosophie in Heidelberg.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erster Theil.

Göttingen, 1804.
Bey Heinrich Dieterich.

332

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Religion hat im Grunde ein jeder Mensch, weil die Anlagen zur Religion und die Quellen für sie die Anlagen der Menschheit und die Quellen menschlicher Ausbildung sind, d. h., weil jeder Mensch einerseits ein Gewissen, ein Recht und Pflicht bestimmendes Vermögen, andererseits ein das Endliche und Beschränkte überfliegendes Vermögen hat, ich meine die Phantasie, diese große Thätigkeit des menschlichen Geistes, der Unendlichkeit durch Anschauung sich zu nähern, dieß Organ des Endlichen für das Unendliche. Durch die dem Menschen so nahe gelegte Vereinigung dieser beyden Vermögen in ihrer Thätigkeit, welche Vereinigung dann hervortritt, wenn der Mensch wahrhaft vernünftig ist, indem jedes einzelne dieser

Vermögen nichts weiter ist, als eine Seite oder eine andere Ansicht des einen und desselbigen vernünftig-thätigen Geistes, entspringt dem Menschen wahre Religion, und die wissenschaftliche Darstellung des Produktes dieser Vereinigung beyder Vernunftthätigkeiten ist Religionslehre. Wie aber alle Duplicität im Menschen und in der Natur, wenn sie, sich vereinigend, Produkte erzeugt, in der Vereinigung auf der einen oder der andern Seite ein Uebergewicht der einen oder der andern Thätigkeit erringt zur Bestimmung des Charakters des Producirten; so entspringen auch in der Vereinigung jener zwey verschiedenen Thätigkeiten des Geistes bey der jedesmahligen Verschiedenheit des Uebergewichtes der einen oder der andern, nach dem Charakter dieser Thätigkeit, verschiedene Produkte, die, als Objekte systematischer Darstellungen, zwey verschiedene Wissenschaften bilden. Tritt in der Vereinigung des

Vermögens für Recht und Pflicht, für Wahrheit und Gutes, für das Reelle in dem ideellen Daseyn, mit dem Vermögen für das Unendliche, das Unbeschränkte, für die ideelle Form, für Schönheit im Ideellen (d. h. mit der Phantasie), diese letztere, die Form und das Schöne überhaupt bestimmende, Thätigkeit des Geistes in einem Uebergewichte mit der ersten, ihr verbundenen, hervor, so daß von dem Charakter der überwiegenden Thätigkeit das, aus der Verbindung beyder resultirende, Produkt den Charakter des Schönen bekömmt, das Wahre zwar mit ihm verbunden, aber der Darstellung einer absoluten Form, der Schönheit, untergeordnet, erscheint, und die absolute Schönheit daher als einziger, höchster Zweck betrachtet wird, so heißt das Produkt ein Gedicht, und diese Handlungsweise des Geistes heißt Poesie, so wie die systematische Entwickelung und Darstellung dieser Geistes-

thätigkeit Philosophie der Poesie oder Aesthetik heißt. Tritt aber in der Vereinigung des Vermögens für Wahrheit mit dem für Schönheit die erstere Thätigkeit des Geistes (die des Gewissens oder der praktischen Vernunft) in einem Uebergewichte mit der letztern, ihr verbundenen, hervor, so daß von dem Charakter jener überwiegenden Thätigkeit das, aus der Verbindung beyder resultirende, Produkt den Charakter des Wahren, des Guten, Pflichtgemäßen, d. h., einen praktischen Charakter, bekömmt, das Schöne zwar mit ihm innigst verbunden, aber doch der Darstellung des absolut Wahren und Guten untergeordnet, erscheint, und das absolut Wahre und Gute daher als der einzige und höchste Zweck für das Produkt betrachtet wird, so heißt das Produkt Gebeth, die Thätigkeit selbst Religion, und die systematische Entwickelung und Darstellung dieser Geistes-

thätigkeit ist Philosophie der Religion oder philosophische Dogmatik. Aus dieser Entwickelung geht nun von selbst die Einsicht in die Wahrheit hervor, daß die Poesie eben so nothwendig mit der Religion verbunden ist, als die Religion mit der Poesie so gern Hand in Hand einher zu gehen pflegt, daß jene dieser eben so treffend Form und Gewand umwirft, als diese jener einen großen Inhalt und göttliche Bedeutung gibt. Das Gedicht ist daher mit eben dem Rechte ein poetisches Gebeth zu nennen, mit dem das Gebeth *) ein

*) Anmerk. Der Begriff Gebeth ist hier, in Ermangelung eines andern Wortes, im weitesten Sinne genommen, für den Ausdruck religiöser Geistesthätigkeit überhaupt, in Worten, ohne den Zweck wissenschaftlicher Darstellung. Das Gebeth gründet sich immer auf das Bedürfniß des Herzens und der Phantasie, dem Religionsglauben einen ästhetischen Charakter zu geben, ihm für Regung und Erhebung unse-

religiöses Gedicht genannt wird. Wenn daher die Poesie ergetzt, so erbaut die Religion; hat jene die Schönheit, so hat diese die Wahrheit im Auge; was in jener untergeordnet erscheint, tritt in dieser im Uebergewicht hervor, und umgekehrt. Ist der höchste Zweck der Poesie Schönheit in Verbindung mit Wahrheit, so ist der höchste Zweck der Religion Wahrheit in Verbindung mit der Schönheit. Dieses vorgezeichnete Verhältniß beyder zu einander ist das universellste. Innerhalb dieser allgemeinen Sphäre einer je-

rer Gefühle eine sinnliche und ästhetische Kraft zu verleihen: kurz, auf das Bedürfniß eines lebhaften Gefühls der Religion. Es ist eine Disciplin unserer Neigungen, Hoffnungen, Gefühle, und der Beförderung einer leichten und freyen Harmonie derselben mit den Forderungen unserer Vernunft. Vergl. über das Gebeth die herrlichen "Ideen über Gebethsformeln v. J. J. Mnioch. Görlitz, 1799."

den der genannten geistigen Handlungsweisen sind nun eine (mit der Unendlichkeit des Geistes gegebene) unendliche Reihe von Abstufungen möglich, die alle mehr oder weniger den Charakter der allgemeinen Sphäre ausdrücken, oder sich dem der andern nähern, so daß im Einzelnen, z. B. in der Sphäre der Religion, Produkte gegeben werden können, die sehr stark in die Sphäre der Poesie hinüber spielen können, oder auch umgekehrt Produkte der letztern in die der ersten. So wie ferner in der Poesie die Geistesthätigkeit für das Schöne, und in der Religion die für das Wahre, charakterbestimmend sind; so wird andererseits das in der Sphäre der Poesie dem Dominirenden Beigeordnete (das Wahre), wie das in der Sphäre der Religion dem Herrschenden Beygeordnete (das Schöne), für das menschliche Herz ein nothwendiges Mittel der Darstellung einer jeden dieser

Sphären, d. h., ein Mittel, die Geistesthätigkeit, die einer jeden dieser Sphären hervortritt, wieder wechselwirkend zu befördern, so wie die Thätigkeit, die einer jeden Sphäre charakteristisch ist, die conditio sine qua non für die Realisirung derselbigen ist. Daher ist die Wahrheit eben so ein Beförderungsmittel der Poesie eines Geistes, so wie das Schöne ein Beförderungsmittel der Religion der Herzen ist; und es kann deßwegen so wenig ein Gedicht ohne Wahrheit, als ein Gebeth oder eine Predigt ohne Schönheit, das Herz rührend treffen; und es fließt hieraus nothwendig die Vernunftregel, daß in unseren Dichtern und ihren Produkten eben so Wahrheit glühen möge, als ein poetischer Genius und ästhetische Geistesthätigkeit die Predigt und das Gebeth, wie den Religionhabenden, beseelen solle. — Innerhalb der allgemeinen Sphäre der Religion sind nun nothwendig verschiedene

untergeordnete Sphären möglich, die alle mehr oder weniger der allgemeinen sich nähern, wie innerhalb der Peripherie eines Zirkels mehrere verschiedene Kreise möglich sind von demselben Mittelpuncte aus, die mehr oder weniger der allgemeinen Sphäre gleich kommen. Es gibt also verschiedene Sphären der Religion, also verschiedene Religionen, unter denen wieder Verschiedenheit der Unterordnung des Ideellen und Reellen in ihnen Statt finden kann, d. h., unter denen einige sich mehr dem Gebiethe der Poesie, andere dem eigentlichen Gebiethe der Religion, nähern. Eben deßwegen gibt es aber in der allgemeinen Sphäre der Religion nur zwey verschiedene solcher Darstellungen der Religion. Entweder steht nämlich der Charakter in einer Religion hervor, der aus dem Zufluß der Quelle der Religion, die oben die reale genannt wurde, die der Erkenntnißquell alles Wahren und Gu-

ten ist, entspringt, so hat diese Religion in eben dem Grade den Charakter einer moralischen oder praktischen Religion, in welchem in ihr das Ideelle oder Poetische dem Reellen oder Praktischen verbunden ist. Je mehr in ihr das Reale hervortritt, desto mehr muß in ihr das Ideelle als untergeordnet erscheinen. Da einer solchen Hineinbildung des Ideellen in das Reelle, der Schönheit in Wahrheit, in der Sphäre der Religion mit der Unterordnung der Form, also des Mittels für die Verbreitung der Religion (s. oben), der Religionslehre selbst ein Mittel raubt, die Religion zum Faktum zu machen, so fehlt ihr viel für die Beförderung des Praktischen, für die Entwickelung und Hervorrufung der Wahrheit und der geistigen Anschauung des Unendlichen, unerachtet sie ihrem überwiegenden Charakter gemäß das Praktische, das Wahre und Gute hervorhebt, und in ein helles Licht

setzt, und so des Nahmens einer morali- schen Religion völlig würdig ist. Bey jenem Mangel des Ideellen und Poeti- schen bey dem echt Religiösen und Wah- ren derselben Religion kann sie auf die ideelle und poetische Geistesthätigkeit, die Phantasie, die Erregung der Thätigkeit nach dem Unendlichen, nicht so vortheil- haft wirken, nicht so glücklich seyn in der Beförderung der Religion, als sie es seyn müßte bey der völligen Gleichsetzung des Ideellen und Reellen durch gänzliche Vereinigung des Guten, Wahren und Schönen, des Reli- giösen und Poetischen, wo keine re- ligiöse Anschauung noch Idee wäre, ohne eine poetische oder ästhetische, den Sinn des Menschen, seine poetischen Anlagen ergreifende, Darstellung und Gestaltung, und diese nicht ohne jene. Bey dem Man- gel des Poetischen und Schönen weiß eine Religionstheorie den Menschen von keiner

Seite so zu fassen, daß sein Wille, der mit der Phantasie wie mit der zu erregenden Natur einmahl zusammenhängt, und durch sie gereitzt und erregt wird, sich erhöbe zu großen, moralischen Thaten und einem wahrhaft religiösen Leben, wenn nicht der Wille von selbst, ergriffen durch die innere, den Geist auch unmittelbar ansprechende, Realität und Wahrheit ihres Inhalts, sich von selbst aufmacht, diesen Wahrheiten gläubig zu gehorchen, und jene Realität sich selbst durch die That zuzueignen. Hat aber eine Religionstheorie den Charakter, der aus der andern Seite der Vernunft, dem Vermögen, das Endliche zu überfliegen, und dem Geistigen und Unendlichen sich durch Anschauungen zu nähern, entspringt; so hat eine solche Religionstheorie mehr das Formelle der Religion, als das Reelle, mehr das für die Denkkraft Nothwendige, als das dem Willen Brauchbare in das

Auge gefaßt; sie sorgt mehr für den Menschen, insofern ihn Zeit und Raum beschränken (wo er sich den Begriff des Schrankenlosen und Unbegränzten erzeugt, der ihm aber, weil er ihn durch Denken (durch Beschränkung der Thätigkeit und somit auch des Produktes) erzeugt, unter den Händen wieder zum Endlichen herabsinkt), als für ihn, insofern der, im endlichen Daseyn und Bewußtseyn begränzte, an sich unendliche, Geist die Unendlichkeit, das ewig Wahre, selbst realisiren und erringen soll; sorgt mehr für ihn, insofern er denkt, fühlt, dichtet, speculirt, als insofern er handeln, das Gedachte, Angeschauete und in Formen Gefaßte realisiren soll. Indem daher jener formelle Charakter der Religion, der die Darstellung der Schönheit hauptsächlich in das Auge faßt, hervortritt, steht nothwendig der praktische nach. So wie aber der Charakter der ersten Gat-

tung dem Menschen, der als Geist der Sinnenwelt zugleich angehört, und mit ihr und durch sie bestimmbar ist, nicht zum Vortheile des Praktischen, des eigentlichen Ziels der wahren Religion, dem das Theoretische oder Formelle (das durch das Denken Gegebene) als untergeordnet dient, zu fassen und zu gewinnen weiß, indem sie des Menschen Phantasie und Denkkraft — was sie eigentlich sollte — nicht in völligen Anspruch nimmt; so faßt ihn diese letztere ganz vorzüglich von der theoretischen Seite, und stellt die praktische dagegen ins Dunkel, sorgt mehr für seinen Kopf, als für sein Herz, mehr für das, was ist, als für das, was seyn soll, mehr für die Darstellung des Inhalts der Religion, als für den Inhalt selbst, mehr für das Aeußere, als für das Innere. Den Charakter dieser letztern Religionstheorie, die im Ideellen oder Theoretischen ihr Ueberge-

wicht hat, sieht man deutlich in der alten griechischen Religion hervorragen; dagegen der der erstern, deren Uebergewicht im Praktischen oder in der Wahrheit gesetzt ist, mehr der ernstern, tiefer in die Sache und das Wesen der Religion selbst eingreifenden Religion, die Jesus von Nazareth stiftete, nahe kömmt; ob ich gleich nicht läugne, daß sie, im umgekehrten Verhältniß zu der erstern, noch Mehreres von der theoretischen Seite der Religion überhaupt, und dieß zum Dienste und zur Beförderung des Praktischen im hohen Grade geeignet, auffaßt, die Religion also dem ganzen Menschen näher zu führen sucht, als jene erstere, bey dem Uebergewichte des Poetischen und Theoretischen über das Praktische, zur Realisirung der Wahrheit hinführt. Wenn im Menschen das Theoretische und Praktische, die Thätigkeit für das Schöne und die Form, als die für das Wahre und

den Inhalt, im Gleichgewichte stehen und stehen sollen; jedoch so, daß jenes dieses unterstütze (in Rücksicht auf die hier zu betrachtende Sphäre); so muß auch das Theoretische oder Formelle, das Produkt der Poesie des Geistes, das zur Religionstheorie nothwendig ist, mit dem Praktischen oder Realen derselben so in Uebereinstimmung stehen, daß durch das erstere (als das Mittel zur Beförderung des Praktischen) das letztere dem Bewußtseyn und dem Willen zugeführt werde, und nicht, wie es z. B. in der griechischen Religion der Fall ist, mehrere Formen erscheinen, als praktisch-religiöse Ideen und Begriffe vorhanden sind, damit nicht Leerheit in die Religion einschleiche durch jene für die (ideenleere) Religion gehaltlose Formen; noch nachher die Begierde, das Bestimmte und Leere zu bestimmen und zu füllen, Aberglauben in jene Formen hineintrage. Die ganze Religionsgeschichte ist daher

eigentlich nichts weiter, als die Geschichte des Verhältnisses dieser zwey Seiten, die nothwendig in jeder Religion deßwegen erscheinen, weil es einerseits Religion, Produkt der Vernunftthätigkeit für das Wahre, ist, und andererseits Religion für den Menschen ist, in dem Poesie und Wahrheit sich eben so nothwendig vereinigen, als in seinem Daseyn das Unendliche verbunden ist mit dem Ewigen, das Geistige mit dem Irdischen, das Lebendige und Freye mit dem Todten und der Nothwendigkeit Unterworfenen, und jenes die eigentliche Bedeutung und der Grund des letztern ist. Das Verhältniß des Theoretischen zum Praktischen in einer Religionstheorie, des Formellen zum Reellen, des Schönen und Poetischen zum Wahren und echt Religiösen, bestimmen, heißt den Charakter der Religion angeben, und ihr Verhältniß zum menschlichen Geiste auffassen, und so sollte die Religionsgeschichte vor-

getragen werden. Von dem ungleichen Verhältniß der genannten beyden Pole der Religion überhaupt rührt es denn auch her, wenn es — (was glüklicherweise oft der Fall ist, weil theoretischer Mangel nicht immer auch den praktischen nach sich zieht,) im Innern des Herzens oft besser aussieht um die Religion und um das wirkliche systematische Religionsgebäude (als Faktum des Geistes, was gleichsam genetisch und systematisch sich in ihm bildete), als im Wissen des Menschen und in seiner Theorie der Religion. Daher ein wirkliches, zu errichtendes, System der Religion vorerst in den Menschen und dessen geistige, religiöse Thätigkeit zu blicken, und der Philosoph die Frage zu lösen hat: warum habe ich überhaupt Religion? welches ist ihr Grund? Warum halte ich fest an ihr? Welches ist ihr Charakter? Was ist sie mir, und was soll sie mir seyn? u. s. w.; um der Religion als Faktum

(zum Behufe der Theorie) auf die Spur zu kommen, und ihr geistiges, unerklärliches Wesen aufzudecken. Man hat also von dem Menschen, wenn die Frage nach einem Systeme der Religionslehre ist, wie er, Religion habend, handelt, auszugehen, um zu zeigen, was er nothwendig erwartet und festsetzt in dem Handeln und durch es, auf wen er seine religiöse Thätigkeit und sich selbst bezieht, was aus der moralischen Nothwendigkeit zu handeln, (— wozu ihm innerer Anführer und Leiter ist sein moralisches Gesetz, oder vielmehr sein eigenes geistiges, dem Wesen nach unbeschränktes und überirdisches, aus dem Absoluten oder dem göttlichen Geiste selbst stammendes, Wesen, das, im Endlichen sich nun befindend, seinem eigentlichen Wesen nach nothwendig über dasselbe hinausstrebt,) für ihn in der Gegenwart und Zukunft folge; kurz: was für den Glauben und die Religion des Menschen folge

aus dem praktischen Wissen so wohl, als dem Handeln seines Geistes, das sich als Erkenntnißvermögen und als Phantasie zeigt. Die Aufnahme jenes moralischen Gesetzes, und die wahre Achtung des Menschen vor dessen Würde, das Festhalten an ihm, weil es dieses Gesetz, und weil es das seinige ist, das ihn nie verläßt, weil er sich selbst nicht verlassen kann, das zu seiner hiesigen Existenz gehört, wie das Princip zu demjenigen, was durch dasselbige begründet ist, das ihn hier praktisch bindet, aber in diesem Binden ihn frey macht (weil ihm der Gebundene eigentlich fremd ist, der Bindende nur sein eigenes, unbeschränktes Daseyn ausspricht); das er oft beschwerlich findet, unerachtet es zu seinem Wesen gehört, — in welchem Falle es freylich nicht ihm, sondern der enge mit ihm verbundenen Natur beschwerlich fällt, — so wie die ideelle, göttliche Thä=

tigkeit seines Geistes, die, während er im Daseyn zu bleiben gezwungen ist, mächtig über das Daseyn hinwegeilt, alle gegebenen Gränzen überschreitet, dem Unendlichen entgegenstrebt, und allgemeine Bildungen, Formen, in der unendlichen Sphäre der Anschauungen bildet, das Vermögen für das Absolute und Schöne, — diese beyden führen den Menschen immer sicher zur Religion oder zum glaubigen Anerkennen eines absolut heiligen und schönen Princips alles Wissens und Seyns, alles Ideellen und Reellen, eines Universums, in dem diese beyden Darstellungen im Daseyn bestehen, das selbst allem Einzelnen und Erscheinenden Bedeutung und Inhalt gibt, zum Anerkennen einer absoluten, moralischen Ordnung des Universums, dessen Inhalt Wahrheit und Schönheit ist, in welche Weltordnung alles, von endlichen Geistern producirte, Wahre und Gute, jede edle, moralische That,

sie gelinge oder mißlinge hier, wenn sie nur wirklich ihrem Principe und Quell nach wahrhaft moralisch war, unsichtbar eingreift; durch welche Ordnung alles Gute vollkommen gelingt, zur ewigen Realität wird und Realität bleibt, und ins Unendliche fort wieder Gutes bewirkt und erzeugt im Daseyn, wenn es auch dem endlichen Geiste auf immer verschlossen bleibt, und durch die selbst das verübte Böse zum Guten, zur Beförderung des Zweckes der Menschheit, beyträgt; jene Ergreifung des Tugendgesetzes, in Verbindung mit der progressiven Richtung des Geistes nach dem Unendlichen, führt zum Glauben an die Göttlichkeit des All, eine absolut wahre, heilige und schöne Ordnung oder ein göttliches Ordnen (als Handeln in ewiger Ruhe), dem Ideelles und Reelles, Geist und Natur, mit allen ihren handelnden Wesen unterworfen ist, das, obgleich über Zeit und Raum, als Getrenn=

ten, erhaben, beyde in absoluter Macht und Ununterscheidbarbeit vereinigt, das in Zeit und Raum Begriffene umfaßt, auf sich bezieht, alles Seyende und Handelnde in sein eigenes Wesen aufnimmt, von dessen Universalität alles Einzelne und Endliche Darstellung unter verschiedener Form ist. Dieß Objekt des religiösen Erkennens oder des Glaubens, das der endliche menschliche Geist anerkennt bey der ersten Anerkennung seiner Endlichkeit, indem er das Endliche anerkennt durch die Entgegensetzung des Unendlichen, der Gegensatz seye nun deutlich oder undeutlich, mit Bewußtseyn oder bewußtlos, gemacht, an welches Objekt daher alle Menschen glauben, oft ohne es zu wissen, das alle erkennen, die sich als endliche Geister anerkennen, und die glauben (in praktischer Hinsicht), daß keine gute That ganz umsonst seyn könne; welchen Glauben alle guten, vernünftigen

Menschen, so bald und so oft sie moralisch handeln, voraussetzen, und also bereits stillschweigend bey dem ersten Entschlusse zu handeln eine moralische Ordnung des Universums (in dem Seyn des Ideellen und Reellen) voraussetzen, — dieses Objekt der Religion muß für den endlichen, reflektirenden, Religion habenden, Geist in Begriffe gefaßt werden, weil Begriffe nothwendig sind, um Religion mit Bewußtseyn, mit endlicher Vernunft, zu haben, um das im Bewußtseyn durch religiöse und poetische Thätigkeit des Geistes Gegebene darzustellen für das Bewußtseyn, um dadurch wieder wechselseitig religiöses Wissen und Handeln zu veranlassen, und eine systematische Darstellung der Religionslehre, geschöpft aus der Religion als Faktum im Herzen, möglich zu machen. Hieroglyphen, die eher zum Anschauen, zum produktiven Thätigseyn, den Geist auffordern, wenn

sie ihm vorgeführt werden, als Begriffe, die durch die retraktive, sich beschränkende, Thätigkeit des Geistes erzeugt sind, und daher auch wieder andererseits nur zur Erweckung eben derselben dienen können, solche Hieroglyphen, die den Geist mehr zum produktiven Handeln (zum Anschauen) führen, als zum reflektirenden oder beschränkenden Handeln (zum Begreifen), die den Geist leiten, ohne ihn zu binden, die das Unendliche andeuten können, ohne in dem Andeuten eine Gränze in dasselbe selbst zu setzen, d. h., ohne es, wie der Begriff nothwendig thut, dadurch endlich zu machen, möchten hier, wenn es gleich manchem lächerlich scheinen mag, um den Geist und das Wesen der Religion recht treffend und würdig darzustellen, um Symbole religiöser und poetischer Geistesthätigkeit zu seyn, die ihn, wie es fast bey allen andern Symbolen der Fall ist, in seinem Handeln und seinen Anschauungen

und Gefühlen nicht stören, wie die kalten, abstrakten Begriffe zu thun pflegen, sondern vielmehr fortlaufende wort- und begrifflose Commentare desselbigen, gleichsam ungenannte Leiter der religiösen Anschauung des Geistes, wären, am tauglichsten seyn. Allein, wir kennen die Hieroglyphen der Alten, besonders der Aegyptier, nicht mehr, und neue in dem genannten Geiste nach den genannten Erfordernissen zu erfinden, dazu möchte uns die Einfachheit, Kindlichkeit, der universell-religiöse Genius und die Zeit voll weiser Erfahrungen über diesen Gegenstand, fehlen, die den Geist der alten Welt charakterisirt. So weit man die Hieroglyphen aber, und in dem Geiste, wie man sie noch erkennen kann, sind sie zu jenem höhern, als bloß historischen oder antiquarischen, Zwecke nicht hinreichend. Diese Hieroglyphen mußten "notae innumerae formarum — etiam *alieni mundi*" in einem ganz andern,

und unendlich höhern und edlern Sinne seyn, als Ammianus Marcellinus sie von den spätern Aegyptiern schildert im 22. Buche seines geschichtlichen Werkes, wo er ihren Charakter und ihre Beziehungsweise (die damahls, wie der ganze Geist jener Zeit, fast bloß auf das Sinnliche ging) so schildert: "Volucrum ferarumque genera multa sculpserunt et animalium species innumeras multas, quas hieroglyphicas litteras appellarunt, Latinis ignorabiles." Und im 17. Buche sagt er davon so: "Formarum innumeras notas, hieroglyphicas appellatas, quas ei vndique videmus incisas, initialis sapientiae vetus insignauit auctoritas. Volucrum enim ferarumque etiam *alieni mundi*, genera multa sculpentes, ad aeui quoque sequentis aetatis imperatorum vulgatius perueniente memoria, promissa vel soluta regum vota monstrabant. Non enim, vt nunc lit-

terarum numerus praestitutus et facilis exprimit, quidquid humana mens concipere potest, ita prisci quoque scriptitarunt Aegyptii; sed singulae litterae singulis nominibus seruiebant, et verbis (e. g. singulis formis) nonnumquam significabant integros sensus. Cuius rei scientiae in his interim duobus sit exemplum. Per vulturem naturae vocabulum pandunt: quia, manes nullos posse inter has aliter inueniri, rationes memorant physicae. Perque speciem apis mella conficientis indicant regem: moderatori cum iucunditate aculeos quoque innasci debere, his signis ostendentes, et similia plurima." Indem die Nothwendigkeit uns also zwingt, unsere religiösen Anschauungen in Begriffe zu übertragen, und das Bedürfniß nach einer gründlichen Beantwortung der Fragen: was ist Religion, und warum haben wir sie? eine systematische Dar-

stellung erfordert; so ist einerseits nothwendig, daß durch gewählte Begriffe die Anschauungen nicht zerstört werden, sondern das Geistige, Ueberirdische, das Streben und die Richtung nach dem Absoluten aus den Begriffen noch hervortrete, und diese selbst jenes Streben und jene Richtung befördern und veranlassen; andererseits, daß das System nicht der Willkür folge, sondern der in der Religion nothwendigen Handlungsweise des Geistes. Der Geist des Menschen, seine Thätigkeit, seine Handlungsweise ist die einzige Quelle der Möglichkeit einer Religion und einer Religionswissenschaft: denn nur für ihn, der einerseits seinem Wesen nach unendlich, andererseits seinem Daseyn nach endlich und beschränkt ist, der mit der Gottheit und mit der Natur reell zusammenhängt, der im Endlichen für das Unendliche bestimmt ist, und dessen Erreichung die Bedeutung seines Da-

seyns ist und seyn soll, ist eigentlich nur die Religion, und die Wissenschaft von ihr. Aus der Verbindung des Unendlichen in ihm mit dem Endlichen, des Geistigen mit dem Irdischen, der Größe mit Kleinheit, der Freyheit mit Nothwendigkeit, resultirt ihm für dieses Daseyn nothwendig Religion. Daher sagt der große Pascal in seinen "Pensées sur la religion" vortrefflich: "il faut pour faire qu' une religion soit vraie, qu' elle ait connu notre nature. Car la vraie vertu, et la vraie religion sont choses, dont la connoissance est inséparable. Elle doit avoir connu la grandeur et la bassesse de l'homme, et la raison de l'un et de l'autre." Ferner muß man nie vergessen, daß das Göttliche, das Objekt der Religion und der Lehre von ihr, sich eigentlich vom Menschen nicht fassen, nicht begreifen läßt, daß es ihm oft unter den Händen

Händen selbst ein Menschliches wird, daß, während er Begriffe an das Unendliche hält, er nichts begreift, sondern nur anzuzeigen im Stande ist, daß er nicht begreifen kann, daß er eigentlich von seiner Religion, die er im Herzen hat, am consequentesten schwiege, weil sie in dem Augenblick vieles verliert, sobald er von ihr spricht, daß es für den Religiösen das Religiöseste ist, gar nicht von der Religion zu sprechen, um sie begreiflich zu machen; daß der endliche Geist, während er hinter das Wahre kommen will, nur vor ihm stehen bleibt, um es zu bewundern, und, wenn er es zum Gegenstand des Wissens machen will, er es selbst zum Menschlichen erniedrigt, und in ein Halbwahres verwandelt. Es ist daher auch in Rücksicht auf die Religionslehre wahr, was Jacobi (in seinem Briefe an Fichte, S. 26.) von der Philosophie und ihren Lehrern sagt: "Alle Philosophen

gingen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, d. h., zur Sache selbst, hinter die Wahrheit, d. i., zum Wahren selbst, zu kommen; sie wollten das Wahre wissen, unwissend, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte, das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindungen, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen zu werden." Das Wahre, was ewig dieß bleibt bey allem Wechsel der Formen, was Princip und Bedeutung alles dessen ist, was denkt und ist, alles Ideellen und Reellen, Innern und Aeußern, in dem alles im Daseyn Gegebene und Getrennte absolut vereinigt ist, das ewig Eine, in dem keine Duplicität oder Getrenntheit Statt findet, können wir mit der Sprache, die ihrem Principe und Ursprunge nach diese Duplicität anerkennt, und sie innigst in ihr Wesen aufgenommen hat, nicht ausdrücken, mit

unserm Wissen nicht erreichen; wir können nur unsere Sprache auf dasselbe symbolisch anwenden, können das Ewige und Eine nicht begreifen, sondern nur bezeichnen und andeuten.

Jenes Ewig-Eine ist es, von dem der Dichter trefflich sagt:

"Eines nur ist es für alle, doch siehet
es jeder verschieden;
Daß es Eines doch bleibt, macht das
Verschiedene wahr;"

wodurch er zugleich die religiös-poetische Ansicht des Universums fixirt, und die Bemerkung andeutet, daß es im endlichen Daseyn, das aus Gegensätzen und Duplicitäten besteht, nicht möglich seye, das Eine und Ewige an sich zu erkennen und darzustellen; daß jeder endliche Geist nur eine andere, verschiedene Ansicht des Einen, nicht es selbst, auffasse, und für ein, das Eine wieder theilendes, Bewußtseyn darstelle. Wer jenes ewig Wahre

anschaut durch Geistesthätigkeit, die nicht an Worten klebt, der lernt es eher erkennen, als wer sich in Worten darüber verliert. Der Dichter sagt daher von der Wahrheit trefflich (Xenien, S. 161):

"Dich zu ergreifen ziehen sie aus mit
Netzen und Stangen;
Aber mit leisen Tritten schreitest du
mitten hindurch."

Indem die Religionslehre dieses Ewige und Wahre, das absolute Princip des Universums als Objekt in das Auge faßt, und in ihm sein Centrum findet, und die Einleitung zu dieser den Forderungen des Systems Genüge leisten soll, ist es nothwendig, daß diese letztere das ganze Gebieth der Religion nach allen möglichen Seiten betrachte, sie mit allen ihren Beziehungen ins Auge fasse. Sie frägt also zuerst, um zu wissen, was sie an der Religion habe, nach ihrer Qualität; bestimmt dann ihre beyden Pole, das

Subjekt und Objekt, und somit ihre Sphäre, d. h., sie handelt von der Religion zweytens der Quantität nach. Da das System der Religionslehre aus dem innern Wesen der Religion abgeleitet seyn muß, so frägt die systematische Einleitung drittens nach den Gründen des Systems, nach der Eintheilung und der nothwendigen Methode, die sie zu befolgen hat, d. h., sie frägt nach dem Verhältniß zu sich selbst, also nach der Relation. Aber das System, sein Charakter und Werth, hängen ab von dem Charakter und Werthe der Religion selbst; die Nothwendigkeit jenes von der Nothwendigkeit dieser; fiele die Religion, wäre sie Thorheit, so wäre es noch viel mehr das System derselbigen. Daher frägt die Einleitung zur Religionslehre viertens nach den Gründen, der Quelle, der Nothwendigkeit der Religion, und den Anlagen des menschlichen Geistes zu

ihr, d. h., sie frägt nach dem Verhältnisse der Religion zu dem menschlichen Geiste, also nach der Modalität der Religionslehre.

Erster Abschnitt.

Von der Religion und dem Systeme derselbigen der Qualität nach.

Was Religion seye, weiß im Grunde jeder religiöse Mensch durch die That, wenn er es auch nicht immer eben so gut in der Theorie weiß. Das Wissen von dem, was Religion ist, blieb aber, Gottlob! weit hinter der Religiösität von den ältesten Zeiten der Menschengeschichte an, zurück, indem der menschliche Geist schon in der frühesten Zeit seiner Entwickelung seine poetische und religiöse Kraft versuchte, besonders in Asien mächtig seine Fittige schwang, ohne seine Thätigkeit und sein religiöses Streben sich selbst benennen und

erklären zu können. Der Interpret des Religion habenden Geistes erreichte den zu Interpretirenden nicht, weil theils das Geistige im Endlichen überhaupt nicht ganz gefaßt werden kann, theils das Bewußtseyn das Geistige noch nicht zu benennen, oder in Begriffe zu fassen vermogte, indem diese selbst nur für die Bezeichnung des Endlichen geeignet wären, und in allen Sprachen eigentlich bloß für die Bezeichnung dessen, was im Daseyn gegeben ist, geschaffen sind. Da die Sinnenwelt in der Religionslehre, nach der Ansicht jedes religiösen Geistes, als ganz in der Welt des Unendlichen bestehend in sie eingreifend erscheint, das Reale, die Natur, wie das Ideale, der Geist, als in sie eingreifend, zu ihrem inneren Wesen gehörend, gedacht werden muß, in dem die Trennung des Ideellen von dem Reellen nur eine scheinbare, nur für endliche, reflektirende Geister gültige, Trennung ist,

da das die Getrennten Bindende diesen Reflektirenden nothwendig entgehen muß, und das Bindende, Vereinigende, in allen Sphären Thätigkeit Erzeugende, oder sich in der Thätigkeit selbst Ankündigende, an sich Eins, Ewig, Absolut ist, in dem keine Vielheit, keine Trennung möglich, sondern Alles an sich, seinem Urseyn nach, gleich ewig, gleich absolut, gleich göttlich, wahr und schön, ist; — da so die Sinnenwelt selbst zu dem göttlichen Wesen, seinem Principe und wahren Inhalte nach, gehört, wie der menschliche Geist, schon nach dem gemeinen Urtheile der Religion: Gott hat mich und die Welt erschaffen; er erhält mich und sie; mein Geist und die Natur gehören ihm an, gehorchen ihm u. s. w.; so hat die Religionstheorie Alles zu versuchen, um durch Vielseitigkeit der Begriffe, die sie zur Bezeichnung des Ewigen und Absoluten, das Alles in Allem und aller

Dinge wahrer Inhalt und wahre Bedeutung ist, so wie durch Verbindung dieser Begriffe, die Religion, ihre Anschauungen und Wahrheiten so gut als möglich darzustellen und zu schildern. Es ist daher Alles zu nützen, was die alten und neueren Philosophen hierüber Treffendes gesagt haben, und nach Gründen zu sichten, die aus dem Wesen und dem Charakter der Religion selbst herzunehmen sind. Leider ist unsere ganze Sprache nicht geeignet, das All, wie es in ihm ist und besteht, welche Bedeutung Ideelles und Reelles eigentlich hat in seinem ewigen Wesen, zu schildern und darzustellen, wie es an sich ist, da sie selbst nur entstand durch und für die Bestimmung und Darstellung des Seyns, wie es für die endliche Reflexion das Ansehen hat; unsere Sprache trennt Alles von Gott, wie unser Denken, statt daß sie Alles mit ihm verbinden sollte. Daher

sagt Sirach philosophisch richtig: "wenn wir gleich viel sagen, so werden wir's doch nicht erschöpfen; der Inbegriff aller Gedanken, das All ist er." Zwar erzeugt das Wissen und Erkennen des Geistes und der Natur der Religion nicht immer und nicht nothwendig Religion, denn der menschliche Geist trifft das Wahre oft besser ohne Theorie, als mit ihr; zwar wissen Unwissende, aber Gute und Edle, oft besser durch die That, was Religion ist, als der Philosoph, aber Unedle und Irreligiöse, und es ist wahr, was Lessing im Nathan so schön sagt:

> daß Ergebenheit
> In Gott, von unserm Wähnen über Gott
> So ganz und gar nicht abhängt.

Allein das gründliche Wissen dessen, was die wahre Größe des menschlichen Geistes eben so treffend schildert, als das Kunstprodukt den Künstler, die systematische Einsicht in die Religion ist einerseits

nothwendig zur allseitigen Bildung des Geistes, in so fern er Wahrheit sucht und zu erkennen strebt, andererseits zur Vorzeichnung des richtigen Wegs, das Wahre und Ewige zu suchen, für solche, die den richtigen Weg nicht von selbst finden können bey eintretenden Hindernissen. So viel Großes und Erhabenes man aber auch von dem Objekte der Religion auszusagen vermag, so wird der Gegenstand keineswegs erschöpft, noch auch nur hinreichend für das religiöse Bewußtseyn dargestellt durch eine Vielheit von Begriffen, sondern durch Universalität, Höhe und Tiefe, der Ideen und (symbolisch angewandten) Begriffe. Daher sagt ein geistvoller Mann des orientalischen Alterthums: "Jene Prahler, jene Schwätzer von Gott wissen nichts von ihm; wer ihn kennt, schweigt." Die Religion hat weder das Ideelle, noch das Reelle, weder bloß den Geist, noch bloß die Natur, zum Centrum, sondern

das beyde Vermittelnde; die Religions-philosophie ist daher weder Philosophie über das Ich, noch über die Natur; sie faßt vielmehr das in das Auge, was hinter beyden liegt, was höher ist, als beyde, was Geistiges und Irdisches im Daseyn erhält und verbindet, ihre ewige Quelle. Sie erkennt Alles, was da ist, als im Ewigen bestehend, an, und nimmt alles Gegebene als bloße Modification des Ewigen und Einen hin, der dem Ganzen Leben und Kraft in Ewigkeit mittheilt; in Allem, was sie zu betrachten hat, erkennt sie des Ewigen Wesen und Seyn, die Beziehung des All auf ihn, das Princip des Universums. Sie nimmt alles Einzelne hin als ein Hervortreten, eine Darstellung, des Ganzen, die Vielheit als Seiten einer absoluten Einheit, die Natur als den todten Schein, die Hülle eines unendlichen, ewigen Lebens, den Geist und die gesammte Geisterwelt als hervortretende Punkte des

Göttlichen und Ewigen aus dem unendlichen Einen für die endliche Welt, die selbst nur eine Begränzung ist in dem Universum, dessen Princip und Inhalt Gott allein ist. Mit dieser Ansicht geht die Religion aus, um die Natur um sich her zu betrachten, mit ihr betrachtet sie das Menschengeschlecht, die endliche Geisterwelt; in Allem, überall und immer, erscheint ihr Gott; sie hat ein wahrhaft geistersehendes Auge: denn sie hängt nicht am Scheine, sondern sucht und verehrt allein das, was des Scheines Bedeutung und Princip ist, was der Mannigfaltigkeit und Veränderung Einheit gibt, und was selbst in und bey beyden unverändert bleibt. Die Religion läugnet nicht das Endliche und das Daseyn überhaupt; aber sie erkennt ihm keine Realität zu, sondern nur seinem Principe; sie fühlt sich selbst genöthigt, zwischen Seyn und Wissen eine Gränze zu ziehen, aber nur eine relative, eine niedrige in Beziehung auf

höhere Einheit beyder. Indem sie gern die Schranken des Daseyns zugesteht, wird sie durch dieß Geständniß, da das Beschränkte nicht gedacht und festgesetzt wird, ohne ein Unbeschränktes oder Unendliches (dunkel oder deutlich) entgegenzusetzen, gezwungen, es sogleich in Verhältniß mit dem Unendlichen zu denken, und dieß letztere muß daher, da sie auf die Gründe und das Urprincip der Dinge dringt, für sie allein Gehalt und Werth haben; dieses, das Ewige und den Urquell des All, sucht und findet sie daher überall in Allem, was ist und geschieht, in dem Reellen und Ideellen, auf dasselbe bezieht sie Alles: denn in ihm glaubt sie den Brennpunkt beyder Welten zu finden, und sie findet ihn darin; in ihm weiß sie, aber auch nur ihm, alle Widersprüche, alle Duplicität und Feindschaft im Seyn und Wissen, zu vereinigen. In dem Ewigen und Absoluten erblickt die religiöse

Anschauung das Universum, sie sieht sich genöthigt, Alles dem Ewig=Einen zu unterordnen, das All als in dem Ewigen schwebend und bestehend zu denken, und kein Einzelnes anzuerkennen, ohne die Beziehung auf dasselbe an ihm hat sie eine Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurchzugehen, Totalität ist; in ihm, dem Ewig=Einen, ist das, was nicht Einheit, sondern Vielheit, Duplicität, genannt wird, und diese Vielheit und Duplicität ist und besteht nur, weil jene Einheit ist und besteht; in ihm ist ihm gegeben der Vereinigungspunkt der Geister= und Sinnenwelt, des Unendlichen und Endlichen, des Ideellen und Reellen, in ihm verehrt sie die absolute Einheit dessen, was im Daseyn sich in Subjekt und Objekt (scheinbar) trennt. Dieses Absolute und Ewige ist ihr das, was die Philophie Ursubstanz, Ding an sich, nennt; was die gewöhnlichen Men=

schen für das allein Wahre und Gewisse ausgeben, das Subjektive und Objektive, ist ihr bloß Modifikation oder Darstellung des Ewigen. Die Religion setzt also alles Gegebene **an sich** dem Absoluten gleich, erkennt nur Verschiedenheit der Form, aber Einheit der Realität; und weil nun für die Anschauung der Religion das Absolute zugleich ewig und zugleich Totalität, also in ihm und durch es alle im Endlichen oder Besondern stehenden Wesen sind und handeln, so ehrt und erkennt sie auch das Endliche und Besondere als **an sich** (abgesehen von der Form und dem Anscheine,) als Eins mit dem Absoluten. Nach ihr ist also die Vielheit nur wirklich und gehaltvoll durch Einheit, und die Einheit repräsentirt sich immer und überall nur durch jene bestimmte Vielheit des Reellen und Ideellen; das Viele ist dieß also nicht in **absoluter Entgegensetzung**, sondern es ist Vielheit durch die

absolute Einheit, in die es gesetzt ist durch die gleiche Einheit des Endlichen und Unendlichen, und diese Einheit ist reell oder wesentlich. Die absolute Entgegensetzung zwischen Besonderm und Besonderm, zwischen Ideellem und Reellem, Unendlichem und Endlichem, wird also in der religiösen Ansicht des Geistes aufgehoben; vielmehr wird nach ihr alles Einzelne und Besondere, da es jederzeit besteht durch völlige Vereinigung des Endlichen und Unendlichen, wie im Absoluten selbst beyde absolut vereinigt sind, in dem Absoluten selbst dargestellt, weil der Charakter des Ewigen, in dem Form und Wesen so innig vereinigt sind, daß keins von dem andern zu trennen noch zu unterscheiden ist, sich in ihm völlig darstellt. Alles Einzelne achtet die Religion daher, es sey reell oder ideell, als ein Produkt des Ewigen und Absoluten, schätzt und behandelt es als das Abbild oder Gegen-

bild zum Vorbilde (wenn der Verstand, der sie auf diese Art in der Benennung doch trennt, so trennen darf), während sie nicht aufhört zu behaupten, daß sie doch gleich seyen an sich oder reell (abstrahirt von der Art des Daseyns). Da das Einzelne und die Vielheit durch die Zahl bestimmt werden, die Religion aber jene in das Absolute und Ewige Wesen selbst setzt, indem sie keine völlig bestimmte Vielheit, die mit keiner Einheit in Verbindung stände, anerkennen kann; so hebt sie für die Ansicht dessen, was an sich ist, die Möglichkeit des Zählens auf, und setzt so wohl den Zählenden (das Subjekt, mit der ganzen idealen Welt) als das Gezählte (das Objekt, mit der ganzen realen Welt) in das Ewige, als das beyde absolut in sich Fassende. In dieser Ansicht des Verhältnisses des Einzelnen zum Ganzen, des Besondern zum Allgemeinen, des Endlichen und Unend-

lichen zum Absoluten, des Irdischen und Geistigen zum Ewigen, besteht das von dem menschlichen Geiste schon längst in der Religion anerkannte, aber oft nur dunkel oder versteckt dargelegte oder angedeutete, große, göttliche Geheimniß, von dem die größten Geister der ältesten und neusten Zeiten mehr oder weniger deutlich gesprochen haben, was der Aegyptier in seinem Thierdienst, der Grieche *) in seiner Mythologie, Plato und Spinoza in ihren philosophischen Ansichten ahndeten; es ist das Geheimniß der Allheit in der Einheit, und der Einheit in der Allheit. Für die Religion gibt es also kein Allgemeines ohne das Besondere (po-

*) Diese Ansicht habe ich zuerst deutlicher zur Sprache gebracht in der "philosophischen Ansicht der Mythologie als Einleitung zu einem Systeme der griechischen und römischen Mythen" in Stäudlin's Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte im 2ten Stücke des 2ten Bandes.

pulärer: man glaubt nicht an Gott, ohne von ihm zugleich zu glauben, daß er Schöpfer des Himmels und der Erde seye); aber das Einzelne und Besondere hat für sie keine Wahrheit, keine Realität, als dadurch, daß sie in ihm das Ewige und Eine wieder erkennt, daß es mit dem Absoluten selbst coincidire, und nur durch die Hervorhebung des Wesens über die Form (im Ideellen) oder der Form über das Wesen (im Reellen) von ihm scheinbar getrennt werde, in der That aber (dem Wesen nach) gleich absolut mit jenem Ewigen seye. Indem die Religion diese Einheit Aller auffaßt, also verschiedener Wesen eigentliche Wesenheit läugnet, bestimmt sie daher alles Verschiedene nur als Art des Daseyns, d. h., sie erkennt an, daß alles Besondere und Endliche nur dadurch als solches erscheine, weil ein bestimmtes Verhältniß zwischen Form und Wesen, Aeußerem und Inne-

rem, in ihm hervortritt, und daß ein anderes Einzelnes von dem einen sich wieder nur unterscheidet durch eine andere Bestimmung dieses Verhältnisses, indem das, was dort als herrschend, hier als untergeordnet, und umgekehrt, erscheint; so daß dieses Verhältniß des göttlichen Wesens, was hier einerseits Ideales, andererseits Reales heißt, im Absoluten selbst aber eins und ununterscheidbar ist, eigentlich nichts ist als das Bild, unter dem das Ewige, der Wesen Wesen, sich ausdrückt oder ausprägt im Daseyn. Daher ist jedes einzelne Ding in der Welt für den Geist, der Religion hat, geeignet, der Mittler zu Gott zu werden, d. h., das Universum selbst darzustellen, weil es, dem Wesen nach, wo nur das Göttliche ungetheilt erscheint, selbst absolut ist, und weil, so betrachtet, nichts außer ihm ist, womit es verglichen oder dem es entgegengesetzt werden könnte. Derselbe Eine,

göttliche Geist, der untheilbar, und in dem und durch den alles absolute Einheit ist, das ganze Universum also, ist, dem Wesen nach, in jedem Einzelnen, in dem Menschen, wie in dem Thier und der Pflanze u. s. w., gleich absolut, ewig und ungetheilt; freylich nicht, insofern dieses oder jenes endlich und beschränkt, und gerade dieses oder jenes Ding, sondern in so fern das Ding, als Einzelnes, ist und besteht in dem Absoluten und durch es. Dadurch wurde es möglich, daß selbst Thiere, Dinge u. s. w. in manchen Religionen zu Mitteln zwischen Mensch und Gottheit dienen können; es kömmt dabey Alles auf die Ansicht des Universums an; und das bedenke man, wenn man die Religionen der Alten heruntersetzen will. — Nach jener, dem menschlichen religiösen Geiste so nahe liegenden, ihn so beruhigenden, selbst dem gemeinsten Verstande verständlichen und annehmbaren, Ansicht ist

also jedes Einzelne in das absolute, götts liche Wesen gleichsam hineingezeichnet, seine Gränze oder Form ist so zu sagen in das Ewige hineingeschnitten, ohne daß das Ewige selbst beschränkt wäre, und alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung gewisser Gränzen in dem Ewigen; und auf diese Art bringt die Religion den Menschen der Gottheit in der That näher, als die gewöhnliche Ansicht vermuthen läßt, oder ihn bringen kann; sie versöhnt ihn dann für immer mit ihm selbst und mit der Natur, und hebt die anscheinende Feindschaft zwischen beyden auf ewig auf. Wer das Göttliche daher von dem Geiste wie von der Natur trennt, und es sogar beyden absolut entgegensetzt, der beleidigt tief die menschliche Seele, und zerstört völlig die milde, tröstende und erhebende Ansicht der Religion. Du könntest, o Mensch, Gott nicht finden, du ahndetest nicht seine dir unbegreifliche, ewige,

heilige und selige Natur, wärest du nicht innig mit ihm verwandt, wäre nicht in dir selbst dieser ewige Geist thätig. Durch ihn nur, wie er im Ideellen sich dir ankündigt, wo er für dein Daseyn das Ewig-Eine zerlegt in Subjekt und Objekt, erkennst du ihn selbst; wer die Einheit des Geistes und der Natur, ihrem Wesen nach, abgesehen von der Art und Form des Daseyns, anerkennt, der hat Gott gefunden. Daher sagt Jacobi, dessen Geist schon früher ohne System das Wahre fand und ahndete, als Fichte mit dem System seiner Wissenschaftslehre, vortrefflich: "So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich da seyn kann, so wenig kann der Wahre außer ihr erscheinen. — Der Mensch findet Gott, weil er (Religion habend) nur sich selbst in Gott findet, und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes unergründlich ist." Die Religion erhebt

also, auf diesem Standpunkte, den Blick, und somit den Geist des Menschen, vor dessen Bewußtseyn sie tritt als Faktum oder Lehre, über sich und über die Natur, sie erblickt nur das Regel- und Gesetzmäßige in den Dingen, das Geistige in dem Irdischen, das Bleibende in dem Wandelnden, in dem Innern und Aeußern; sie erhebt die Seele über alles Widrige im Daseyn, über alle anscheinende Feindschaft und Uneinigkeit der Dinge im Daseyn, über Leidenschaft, die das Herz beunruhigt, und über Nothwendigkeit, die ihm Fesseln auflegt; und wer diese Ansicht hat, und in allen Lagen zu erhalten weiß, der sieht Gott im Geiste, der glaubt nicht nur an ihn, sondern man darf von ihm sagen: er erkennt ihn, wenn man den sinnlichen Begriff von dem Begriffe des Erkennens wegdenkt. Aber diese Höhe der Ansicht des Universums und diese Möglichkeit, Gott in sich und in der Natur zu finden, ist nicht und soll nicht

seyn das Werk des Zufalls, nicht der Empirie, nicht der gewöhnlichen Ansicht der Dinge, der Alles reell scheint, was sie mit Händen tasten kann; sondern sie ist das belohnende Produkt des redlichen, es mit der Tugend und der Wahrheit gut meinenden, Herzens, einer kindlichen Ansicht seines Wesens und seiner Natur; ein liebendes Streben für Pflicht und für das Erkennen der Wahrheit, dessen was hinter allen wechselnden Formen ewig bleibt. Daher sagt Schiller, in Hinsicht auf die Möglichkeit einer richtigen und religiösen Ansicht und vollendeten Religiösität (Xenien, S. 168.):

"Ewig strebst du umsonst, dich dem Göttlichen ähnlich zu machen,
"Hast du das Göttliche nicht erst zu dem Deinen gemacht."

Und Jacobi in dem Briefe an Fichte (S. 45.) drückt sich darüber so aus: "Um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen,

muß man ihn, und was ihm wohlgefalle, schon voraus im Herzen und im Geiste haben: denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht erforschen. Wir wissen von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und sein Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott" (d. h., das Princip unserer Daseynssphäre ist der Ewige, und unser Daseyn ist selbst in die ewige Sphäre seines Seyns gebildet; eben daher geht das eigentliche Leben, Wissen und Handeln, das in unserm Daseynskreise hervortritt, und das wir unser Wissen, unser Handeln, nennen, unerachtet es an sich das göttliche Wesen ist, das in jenen Kreis unsers Daseyns hereintritt, über diesen Kreis, also über unsern Begriff, über das Endliche und Wahrnehmbare, hinweg). Das ewig Wahre,

das Eine, ist also allerdings in uns, aber nur insofern unsere endliche Daseynssphäre in ihm ist; in uns herrscht ewiges Leben, weil wir durch das ewige Lebensprincip sind und bestehen unter einer Beschränkung; in der Sphäre des Vollkommenen ist unsere endliche Sphäre, und deßwegen tritt auch in dieser Vollkommenes hervor, dieses selbst aber ist nicht die Fülle des Vollkommenen, sondern nur ein Streben, jene ewige Vollkommenheit durch Erweiterung der Daseynssphäre zu erreichen. Wir also, die wir Ich sagen, sprechen eigentlich nur nach dem Scheine des Getrenntseyns von Gott, wie uns unser Wesen innerhalb der Schranke erscheint, indem wir eigentlich, um das Wahre im Daseyn zu bezeichnen, Du sagen sollten: denn nur Er, der Ewige, ist, und wir können nur durch ihn von uns, d. h., also reell, nur von ihm sprechen. Dieß drückte schon Jacobi in dem

Schreiben an Fichte, der das Ich gänzlich oder absolut dem Ewigen und Göttlichen entgegensetzte, und das unphilosophische Beginnen unternahm um Philosoph zu seyn, sich zwey Absolute entgegenzusetzen, nicht bedenkend, daß diese nothwendig reell eins seyn müssen, aus, so stark, daß es damahls schon auffallen mußte, und man ängstlich nach den Gründen sich umsah, aus denen diese starke Sprache für die Religion fließen möge; Er sagt nämlich (S. 30.): "So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Wahren und Guten; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze, und es weiß, so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung nicht: Ich, sondern: mehr als ich;

besser als ich; ein ganz Anderer." Und weiter hin: "Ihm allein kömmt es zu, zu sagen: Ich; Er, dessen Reich ewig, und dessen Wesen sich selbst genug ist. Wer außer ihm sagt: Ich, ist ein Teufel." Es ist daher für den Menschen nur Eine Wahl übrig, entweder nichts anzunehmen oder Alles als absolute Realität, dem Wesen nach, zu bestimmen, d. h., entweder an nichts oder an Gott zu glauben. Da die endliche Gränze von keinem endlichen Verstande durchgebrochen werden kann, und der Mensch, wenn er das Ewige in und über dem Daseyn anerkennt und religiös anschaut, während diesem in dem Daseyn zu bleiben sich gezwungen fühlt, so ist diese höhere Ansicht des All schwer zu erringen und noch schwerer zu behaupten, weil die sinnliche Ansicht, die man so natürlich für die wahre hält, immer wieder davon abführt. Denn, wie der Dichter sagt:

"Klar ist der Aether, und doch von unergründlicher Tiefe;
Offen dem Aug', dem Verstand' bleibt er doch ewig geheim;"

Dieß beweist aber nichts gegen die Wahrheit der Ansicht, und zeigt nur, daß sie mit Geistesthätigkeit nur errungen wird. Wer dem göttlichen Wesen nicht Alles unterordnet, nicht Alles auf es bezieht, nicht alle Realität ursprünglich in ihm findet, und nicht Alles, was im reellen und ideellen Daseyn ihm gegeben ist, als Gabe und Produkt des göttlichen Geistes hinnimmt, der beleidigt sich selbst, trübt das Heiligste und Größte, was es für den Menschen gibt, und, theilt er seine einseitige Ansicht Andern als wahre Religion mit, so ist er (vielleicht wider seinen Willen und sein Wissen,) ein Menschenfeind. Daher hat Jacobi sehr Recht, wenn er sagt: "Wohl dem Menschen, der beständig diese Gegenwart (die Universalität, die in

dem Unterordnen alles Reellen und Ideellen sich charakterisirt) Gottes empfindet, dem jene alte Betheurung: bey dem lebendigen Gotte! in jedem Augenblicke die höchste, Urbild der Wahrheit ist. Wer mit verdorbener Hand die heilige und hohe Einfalt dieses Glaubens antastet, der ist ein Widersacher der Menschheit." — Aus jener reellen Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Wesen, abgesehen von der Trennung des Ideellen und Reellen, des Subjektiven und Objektiven, in ihm, die in dem göttlichen Wesen nicht Statt findet, sondern ewig vereinigt ist in ihm in absoluter Kraft, resultirt auch die Größe und Erhabenheit der Anlagen und Vermögen des Geistes, entspringt das Streben desselben nach dem Unendlichen, seine Unzufriedenheit mit der Gegenwart und den gesteckten Gränzen, seine Unruhe zur Erreichung der Ruhe, und seine erneuerte Mühe bey einem erreichten Ziele, sich noch ein

anderes, erweitertes Ziel zu setzen; kömmt das, daß unser ganzes inneres Wesen in seinen jetzigen Schranken keinen Frieden hat weder mit sich noch mit dem Objektiven, daß Brand und Gluth unser Herz durchwühlt, und in dieser Unruhe, in diesem Treiben und Dringen seiner Anlagen, mancher ausrufen möchte mit Ardinghello: "Ach! ihr Götter, warum so einen kleinen Punkt uns zum Genuß zu geben, und nach den unendlichen Welten uns schmachten zu lassen. Wir sind wie lebendig begraben!" — Es ist das Eigenthum der Religion, das Eine im Vielen, das Ewige im Zeitlichen, das Bleibende im Wandelbaren, das Große im Kleinen, das Ausdehnende im Ausdehnen, aufzufassen, den Weltgeist zu lieben und freudig seinem allmächtigen Wirken in uns und in der Welt zuzuschauen, das hinter den wechselnden Formen Ruhende, und in der Veränderung selbst als Kraft Hervortre-

tende zu erkennen; nicht an dem Schein, sondern an dem Realen, dem Sicherer und Erhalter des Scheines, sich zu halten; nicht sich zu begnügen an dem Wechsel der Farbe, der das Auge in allen Erscheinungen des Firmaments ergetzt, der den Reitz der lieblichen Produkte des vegetabilischen Reiches erhöht, sondern an dem ewigen Gesetze, dem Principe, aller dieser Erscheinungen und der Bedeutung dieser Produkte im Weltall; nicht zu ergetzen den Geist mit dem zufälligen Scheine, sondern mit dem geistigen Anschauen der allverbreiteten, Einen und ewigen, Realität, von der alle gegenwärtige Realität Abbild ist, die (besonders, für den Erkennenden, im Ideellen) noch deutliche Spuren des Originals an sich trägt. In der Betrachtung der objektiven Welt interessirt die Religion weniger die Masse, das Große, sondern sie spricht vielmehr an das Gesetz der Masse, der eigentliche Ju-

halt des Großen, das **Princip**, aus dem sich Form und Inhalt entwickeln und bilden. Die Religion erhebt sich zu dem Anblicke, wie dieses Gesetz und Princip Alles umfaßt, das Größte und Kleinste, die Weltsysteme und das Stäubchen, das unstät in der Luft herumflattert, und steigt so auf zu der Anschauung der göttlichen Einheit, die Ideelles und Reelles vereinigt, dem Unwandelbaren des Universums. Die Religion ehrt alles Große und Kleine in Hinsicht auf das göttliche Princip des Seyns; sie erkennt und verehrt in diesem den vollendetsten und universellsten Künstler, der nichts schafft, was nicht einerseits Spuren des Göttlichen noch im Endlichen trüge, und andererseits nicht eigenthümliches Daseyn hätte durch ein bestimmtes Verhältniß der Form und des Inhalts. Auch wo der göttliche Geist in der Bildung des Weltalls nur die Farben zu versuchen und den Pinsel zu schärfen scheint, wo er

sein Wesen, so weit der religiöse Geist sieht, für uns nur ankündigt, da erscheinen doch lebende und bedeutende Züge; er ist am größten (für die Erkenntniß endlicher Geister) im Kleinen; in diesem tritt für uns oft am deutlichsten hervor der erhabene und treffende Abdruck des Schönen und Wahren in dem Göttlichen, wenn unser beschränkter Blick das Göttliche im Großen und Universellen nicht erreicht. Es ist eine völlig irreligiöse und falsche Ansicht, etwas im Daseyn als klein und verächtlich, gering und unbedeutend oder gar ekelhaft anzusehen; zu meinen, daß der Genius des Universums Gefäße der Ehre verfertige und Gefäße der Unehre. In der Welt des göttlichen, ewigen Geistes, die in ihm und durch ihn selbst besteht, ist Alles nur groß und bedeutend; alles Einzelne selbst (wahrhaft einzeln erscheint in der Religion nichts, weil alles so genannte Einzelne dieß nur relativ ist, in

Bezug auf das All) steht, wenn dieß auch dem sinnlichen Blicke entschwindet, doch im Universum auf einem großen historischen Blatte, gehört zu einem großen, göttlichen Bilde, das Eine der Darstellungsweisen des Unendlichen, ewigen Weltgeistes ist, oder gleichsam der Punkt ist, wo der Ewige in der Zeit, der Allgegenwärtige im Raume, hervortritt. Für die Religion, die überall und in allen Zeitmomenten diese ewige Realität im Auge hat, wird daher selbst eine in dem Universum irgend wann und wo bemerkte Lücke, es seye im Reellen oder in dem Ideellen, eine negative Offenbarung des Weltgeistes, eine Entdeckung, daß entweder, bey der Universalität des Göttlichen hinter und über den uns und unsern Blick hindernden Schranken, das Wahre und Göttliche unserm Blicke da oder dort entgehe, oder daß in diesem oder jenem Falle bey dem gegenwärtigen

Verhältnisse des Einzelnen zum Ganzen dieses da oder dort nicht hervortreten könne für den Reflex des Ideellen, und daß hier die Zeit einst noch auch Göttliches werde finden können. Diese religiöse Ansicht rechtfertigt sich selbst von dem Philosophen, wenn er es wagt, über die Gründe des ewigen Treibens und Strebens des Geistes nachzudenken, reflektirt über die ewigen Räder der Menschheit in ihrem Gange, das unübersehliche Ineinandergreifen, die ewige, unendliche Reproduktion einer unendlichen Quelle unendlicher Kraft, die nie geendigte Bewegung eines nie anfangenden Beweglichen, indem sie den Philosophen hinführt auf das Ewige und Absolute, was sich in dieser unserer Daseynssphäre eigentlich unter unserer Form darstellt, und so die Möglichkeit und das Princip des geistigen Handelns aufzeigt; und zugleich beruhigt sie den Menschen über die Klagen, daß Vernunft und Na-

tur, Geist und Körper, Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Vernunft und blinde Kraft in so getrennten Maßen erscheinend sich einander gegenseitig bekämpfen, indem sie den Klagenden zum Principe der Vereinigung und der Bedeutung beyder hinführt, und die Möglichkeit der Einheit und Freundschaft aufzeigt. Von der Höhe und Seligkeit dieser religiösen Ueberzeugung im Hinführen des All zu Gott und im Unterordnen des Ideellen und Reellen unter ihn, im Aufheben alles wahren Gegensatzes zwischen ihm und uns, in dem Finden seines Wesens in allen Seiten und Formen des Daseyns, und der Hinleitung der Bedeutung des All auf ihn, spricht feurig und herrlich ein trefflicher Geist (s. die Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, S. 98.) so: "In euch selbst findet ihr, wenn ihr dahin (zu der genannten religiösen Ansicht) gekommen seyd, nicht nur die Grundzüge

zu dem Schönsten und Niedrigsten, zu dem Edelsten und Verächtlichsten, was ihr als einzelne Seiten der Menschheit an Andern wahrgenommen habt. In euch entdeckt ihr nicht nur zu verschiedenen Zeiten alle die mannigfaltigsten Grade menschlicher Kräfte, sondern alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen, die ihr in den Charakteren Anderer angeschaut habt, erscheinen euch nur als festgehaltene Momente eures eigenen Lebens (das in dir, in euch und in allen gleich universell ist, weil der göttliche Geist in euch, wie überall, wo er ist, gleich universell, in der Totalität ist und wirkt). Es gab (eben wegen dieser Totalität des Ewigen in euch) Augenblicke, wo ihr so dachtet, so fühltet, so handeltet, wo ihr wirklich dieser oder jener Mensch waret, trotz aller Unterschiede des Geschlechts, der Cultur und der äußeren Umgebungen. Ihr seyd alle diese verschiedenen Gestalten in eurer

eigenen Ordnung wirklich hindurch gegangen; ihr seyd selbst ein Compendium der Menschheit (insofern alles Menschliche, eigentlich das Göttliche, dieses aber immer und überall eins, ungetheilt und ewig ist, ob es sich gleich nicht immer und nicht überall für unsere Bemerkung so ankündigt); eure Persönlichkeit umfaßt, in einem gewissen Sinne, die ganze menschliche Natur, und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als euer eigenes, vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes, und in seinen Veränderungen verewigtes Ich (das Verewigte und Bleibende in diesen Veränderungen ist das Göttliche). Die Menschheit soll jetzt ganz darauf hinarbeiten, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern (denn je mehr dieß geschieht, desto mehr gewinnen wir Boden im göttlichen Wesen,) und sich allmählich verlieren ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen (das Han-

deln und Streben des Geistes über die gegebenen Schranken, über die Gränzen hinaus nach dem Ewigen hin, ohne Reflex auf das Dießseits) des Universums (des Ewigen und Absoluten, insofern in ihm und durch es besteht Ideelles und Reelles, Geist und Natur) so viel als möglich Eins werden sollen mit ihm (und so Unsterblichkeit und ein ewiges, seliges Leben erringen). Aber die meisten wollen nicht hinaus, sie wollen nichts seyn, als sie selbst (d. h., als diese beschränkten Wesen, die durch Erweiterung der gegebenen Schranken, und somit ihres Wesens und ihres jetzigen Bewußtseyns, zu verlieren glauben, anstatt daß sie in der That gewinnen durch die Annäherung an das Göttliche), und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität (indem sie meinen, dieß seye die Sorge für ihr Wesen, da es nur Sorge für ihre Beschränkung des Wesens ist; statt daß sie jenes dieser vor-

ziehen sollten). Wer — spricht das Absolute, das Universum — (der göttliche Geist durch unsere Vernunft in religiösen Anschauungen) sein Leben (sein beschränktes, endliches Daseyn) verliert (durch Erweiterung und Zernichtung der Gränzen) um meinetwillen (um durch jene Zernichtung der Beschränkung sich mir, dem Ewigen) zu nähern, der göttlichen Realität mehr in sein Daseyn aufzunehmen), der wird es erhalten (der wird des Princips des Daseyns und des gegenwärtigen, abgeleiteten Lebens sich bemächtigen, und so das eigentliche, wahre, ewige Leben genießen); und wer es erhalten will (wer für die Erhaltung seiner Individualität, seiner Persönlichkeit, seines endlichen Daseyns und der Art dieses Daseyns, besorgt ist), der wird's verlieren (der wird sich von dem Ewigen und Göttlichen, dem Principe alles wahren Lebens, dadurch immer mehr entfernen, und das Wahre

und Ewige nie ergreifen). Man kümmere sich nicht ängstlich um das, was man gewesen ist (nicht um das Endliche, auf das man rückwärts reflektirt), als um das, was man werden wird (was oben an als Ziel steht, dem man entgegenstreben soll durch Zernichtung des Endlichen). Man strebe vielmehr schon hier seine Persönlichkeit und Individualität (das Seyn in Schranken) zu vernichten (durch Erweiterung der Gränzen, Unabhängigkeit vom Endlichen, wie die Moral es ausspricht, durch Geistesstärke und Uneigennützigkeit, die im Ideellen eben so die Darstellung jenes Strebens nach dem Göttlichen, als die Trennung des Organischen von dem Anorgischen im Reellen es ist), und im Einen und Allen (in der göttlichen Totalität des Wesens, die absolut alles hier Entgegensetzte vereinigt) zu leben; man strebe mehr zu seyn, als man j e t z t ist (durch Entfeßlung von den Schranken des

Daseyns dem Unbeschränkten zu nahen); dann verliert man wenig, wenn man sich selbst verliert: denn man fließt dann mit dem Weltgeiste zusammen (das Leben des menschlicheu und göttlichen Geistes ist dann eins und dasselbe, so wie beyde dem Wesen nach eins sind); die Einzelheit (das Menschliche und im Daseyn Begriffene) wird dann Einheit (Göttliches, Absolutes, wo keine Trennung, keine Duplicität mehr ist), und sie schwimmt über in das Absolute (denn das Wesen beyder ist dann Mangel an Entgegensetzung, absolute Einheit des Wesens und unbegränzte Thätigkeit in ewiger Ruhe). Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen (besser: mit dem Ewigen und Absoluten, dem Principe der Mannigfaltigkeit und des Daseyns, mit dem wir alle reell eins sind, ob es gleich für uns (ideell) nicht so scheint, so lange wir nicht Religion haben), und ewig seyn in einem Augenblicke, — das, das ist

die Unsterblichkeit (das ewig Bleibende, der wahre Geist und Charakter) der Religion", dieß eigentlich, und sonst nichts, ist im Grunde das, was das eigentlich Reelle in allen (positiven) Religionen ist; ist, wie auch die obige geistvolle, aus der Mitte des Christenthums herausgenommene, Stelle zeigt, der große, kraftvolle Geist der christlichen Lehre; dieß die Ursache, warum von jeher die größten, religiösen Geister an ihr sich hielten; dieß die große Bedeutung der Mythen der Vorzeit; dieß das Wahre selbst in den Abarten von Religion, deren Charakter Aberglauben, oder falsche Mystik (denn die wahre Mystik ist der Charakter der wahren Religion) und Schwärmerey ist. — Für diese große, religiöse Ansicht kömmt selbst und ist selbst in der Natur ewiges Leben, selbst im Todtscheinenden regt sich Alles von selbst, und es hat Anlage für Freyheit, für Erkenntniß

und für das Streben nach dem Ewigen; die Form des Daseyns verbirgt diese Anlage nur dem Blicke endlicher Geister. Jeder Theil, den du in dem unermeßlichen Ganzen in das Auge fassest, hat alle innerlichen Eigenschaften des Ganzen, des Ewigen und absolut Einen; das eigentliche Wesen der Natur ist unendlich zart, verbreitet und verliert sich in einander, ist allen unseren Sinnen ewig unergründlich und verschlossen. Je mehr im Weltall das Kleine gleicher Art (der Form des Daseyns nach) beysammen ist, desto größer ist seine Macht und Stärke, desto sprechender tritt das Geistige aus der Materie hervor; daher kann Erde, Luft und Wasser das Feuer überwältigen, und der Geist wird von der Natur (oder größerer Quantität von Geist) bisweilen überwältigt. Aber dieß ist nicht im absoluten Sinne der Fall, und nicht auf immer; sondern nur im Einzelnen; im Weltall

selbst, wie in uns, herrscht der Geist, das ewige Princip des Lebens, ungemessen und unermeßlich ohne Schranken. Der ewige Geist bringt und hält die Welt in Ordnung und Schönheit, erzeugt in uns die Ideen des Wahren und Guten, und so und deßwegen ist die Erde verbunden mit den endlichen Geistern, und diese herrschen auf ihr, ohne sie reell zu beherrschen. Die Verschiedenheit der Elemente, die unser Wesen ausmachen, das Reelle und Ideelle, welches letztere unserm Daseyn den Charakter gibt, sind in einander so innig zu einem Ganzen (einem Menschenleben) vereinigt, sind so rein und harmonisch in einander geschmolzen, daß wir bey ruhigem und gesundem Zustande durch das feste Bewußtseyn nichts unterscheiden können, und beyde sich wechselseitig unterstützen; und so sich beyde gegenseitig recht inniglich genießen und sich des Daseyns freuen. Die Natur beherrscht den Geist, und der

Geist die Natur; das Reelle ordnet sich unter, ja bildet in seine Sphäre hinein, das Ideelle; das Ideelle aber ordnet sich unter, und bildet in sich hinein, das Reelle; jene bedient sich der Kraft zu Produkten, diese gebraucht, als Kraft, die Materie für ideelle Zwecke; jene strebt zu gebären, diese zu erzeugen; die Natur repräsentirt daher im Universum das weibliche, die ideale, geistige Welt das männliche Princip. Diese beyden Darstellungen in einer ideellen und einer reellen Welt führen durch ihre nothwendige, innere Einheit, das die Vereinigung beyder necessitirt, auf ein Princip dieser Einheit, ein Gesetz der Vereinigung, das ewig die Realität beyder sichert. In der Hinsicht auf dieses ewiglich Eine, den Vereinigungspunkt der beyden Sphären des Daseyns, das Princip alles Seyns und Wissens, aller Gegenwart und Zukunft, ihrer Form und ihrem Inhalte nach, sagt daher

der religiöse Geist des großen Kaisers Aurelius Antonius (in seinen libris ad se ipsum im 8. lib. §. 18.): "ἔξω τοῦ κόσμου τὸ αποθανὸν ου πίπτει. Ε'ι ὧδε μένει και μεταβάλλει, ὧδε καὶ διαλύεται εις τὰ ἴδια, ἃ στοιχεῖά εστι του κόσμου καὶ σά· Καὶ αυτὰ δὲ μεταβάλλει, καὶ ου συγγύζει· (i. e. Nihil autem quod moritur, mundo excidit; istic autem si manet ac mutat, istic in sua, quae et mundi et tui eadem sunt elementa resoluitur; atque haec quoque mutant nec murmurant tamen). Dieser ewige Weltgeist ist es, von dem Pacuvius (Chryse de aethere seu principio rerum) sagt: — "Omnia is animat, format, auget, alit, creat, sepelit, recipitque in se omnia." Die religiöse Hinsicht auf das Absolute und Ewige im Daseyn ist es, die schon Pythagoras aussprach, wenn er (nach dem Zeugnisse des Lactantius im 1. Buche, im 5. Cap. und des

Minucius Felix im 19. Cap. 7. §.) sagt: "Deum esse animum per naturam rerum omnium intentum et commeantem, ex quo animi nostri carperentur." Oder nach dem Zeugniß des Clemens Alexandrinus (in seiner Exhortatio ad gentes p. 47.): "Deum esse totum in mundi circulo speculatorem, vel directorem potius totius generationis, vniuersorum contemperationem, qui semper est, et facultates suas decucit ad opus, omnium operum in coelo lustratorem, patrem omnium, mentem et animationem (= ψύχωσιν τῷ ὅλῳ κύκλῳ) vniuersi circuli rerum, omnium motum." Ueber dieselbige religiöse Ansicht, die in dem ideellen und reellen Daseyn das göttliche Wesen, die reale Einheit beyder verehrt, und alles Endliche als einen Ausdruck und eine Darstellung des Ewigen und Absoluten hinnimmt, drückt sich Spinoza (in seiner epistola ad Oldenburgium)

so aus: "... Vnam tantum esse substantiam, et non dari substantiam, quae alium efficere seu creare potuerit, adeoque praeter vniuersi substantiam, nullam aliam dari, sed in ea vna comprehendi omnia, et non nisi modos esse eius vel cogitantis vel extensae." Und weiterhin sagt er: "ad naturam substantiae pertinere existere; eam non posse produci ab alia, atque esse caussam sui, i. e. ipsius essentiam necessario euolvere existentiam; in rerum natura non posse dari duas aut plures substantias, eiusdem naturae siue attributi" etc. — "Deum rerum omnium caussam esse *immanentem, non* vero *transeuntem*" etc., welche religiöse Idee der Göttlichkeit des Inhaltes des Natur, der Einheit des Vielfachen, und der Mannigfaltigkeit des Einen und Ewigen, schon Heraclit in früheren Zeiten so ausdrückte: "ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα." Der Augen-

blick, in dem man diese hohe Ansicht des Universums, die in Alles Einheit und Friede und ewiges Leben bringt, durch geistige objektive, auf das Unendliche gerichtete, Thätigkeit (Anschauung) erringt, ist der wahre Augenblick der geheimnißvollen Geburt und des heiligen Anfangs der Religion, und diese Ansicht bestimmt nun den wahren Charakter der Religion und die Religionslehre der Qualität nach. Die genannte, aus einandergesetzte Ansicht der Religion wird nun auch vor dem Mißverstande der Definition der Religion verhüthen, und zu dem richtigen Verstande derselben hinleiten; so wie sie hoffentlich auch vor einer einseitigen Definition sichern wird. — Der qualitative Charakter der Religion ist, wenn man den Begriff des Wissens in einem bloß endlichen und sinnlichen Sinne nimmt, kein Wissen: denn in dieser Bedeutung

heißt Wissen etwas in Begriffe fassen, und folglich durch den Begriff beschränken, heißt die Thätigkeit des Geistes durch eine andere Thätigkeit bestimmen, und durch diese Bestimmung und Selbstbeschränkung ein Wissen erzeugen; der Gegenstand der Religion aber ist kein Beschränkbares, kein Bestimmbares, kein durch beschränkende Handlungsweise zu Erreichendes. Daher kann das Objekt der Religion, und somit der Charakter der Religion, auch kein Wissen in diesem Sinne seyn. Insofern der Charakter der Religion aber doch zu bestimmen ist durch Begriffe, die an sich nur für das ideelle Daseyn im Endlichen, das selbst, wie auch jedes Wort der Sprache, den Stempel der Duplicität und der Beschränkung an sich trägt, geschaffen sind, und diese Bestimmung durch den Begriff, der eigentlich für ein Endliches nur gültig ist, jener obigen Bestimmung durch ein Wissen

doch so entgegenstehen soll, daß jene nicht das ganz trifft, was gegen diese gesagt wurde; so könnte der Charakter der Religion eher ein Glauben heißen, indem dieser Begriff, unerachtet er an sich auch für das Endliche geeignet ist, und die Thätigkeit des Geistes für das im Endlichen nicht Wißbare andeutet, doch die religiöse Ansicht von dem Streben zu wissen, etwas dem Sinne vorzuführen, zu begreifen, zu beschränken, und so das Objekt der Religion zu vernichten, zu einem Sinnenobjekte zu machen, und so die Religion selbst zu zerstören, abführt, und sie vielmehr anleitet, den Unbekannten, dem Sinne nicht Gegebenen, zu suchen, mit ihm sich zu beschäftigen, über das Endliche hinauszugehen und dort seinen Gegenstand zu suchen. Bestimmt man den Charakter der Religion als ein Glauben, so wird, weil das Objekt der Religion,

nach dieser Bestimmung nur geglaubt, nicht gewußt, werden kann, indem es das Unbegreifliche ist, alles aus diesem Glauben an das Unbegreifliche Fließende und Resultirende selbst wieder nur ein Glauben, nur ein Resultat des Glaubens, nie des Wissens, und das von jenem Glauben abgeleitete Objekt wird immer wieder ein Unbegriffenes und Unbegreifliches seyn, wenn man anders mit seinen religiösen Ideen consequent seyn, und nicht mittelst einer μετάβασις εις τὸ άλλο γένος in ein ganz fremdes Feld überspringen will, was, wenn man es, dieß vermeinte Feld des (empirischen) Wissens, für das Gebieth der Religion halten würde, dem Aberglauben Thor und Thüre öffnete. Nach dieser Bestimmung verkündigt daher die Religionslehre nur ein Glauben, nie und nirgends ein Wissen; sie nimmt die speculirende Vernunft gefangen unter den Gehorsam des Glau-

bens. In ihr gibt es zwar Gründe für die Annahme und die Behauptung gewisser Wahrheiten und Ansichten der ideellen und reellen Welt, in Rücksicht auf das Verhältniß und Princip beyder, die der religiösen menschlichen Vernunft sich aufdringen; aber keine eigentlichen, mathematischen Beweise. Sie entfernt sich von dem Charakter der Wissenschaften, die mit innerer Kraft, gleich dem Organism der Natur, jeden einzelnen Theil mit der sichtbaren Nothwendigkeit erzeugen, daß wenn der eine gesetzt ist, nothwendig der andere folgt, weil die Kraft in ihnen beschränkend ist, wo immer wieder, unter dem Zwange der Nothwendigkeit, Beschränkungen erscheinen, die der Geist, der sich selbst seiner Natur nach beschränkt, zum Bewußtseyn führt. Ueber die Natur und das Wesen dieses religiösen Glaubens kann man mit Nutzen noch, in Vergleichung mit dem oben und bis daher Gesagten, vergleichen:

Kant in der Critik der reinen Vernunft, nach der 2ten Ausgabe, S. 848; wo er über Meinen, Wissen und Glauben spricht. In der Critik der praktischen Vernunft, S. 255 u. w., wo er von dem Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft handelt; auch die Abhandlung: was heißt sich im Denken orientiren? die zuerst in der Berliner Monathsschrift im Octoberhefte von 1786. S. 304 u. w. erschien;

Kleuker's neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit, und den göttlichen Ursprung des Christenthums; im 2ten Theile, welcher eine Critik der neuesten Philosophie der Religion enthält.

Flatt über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion. Tübingen. 1789.

Eckermann's theologische Beyträge, im dritten Bande 1tes Stück. Altona. 1793.

Versuch einer nähern Würdigung des Gehalts objektiver und subjektiver Gründe in der Lehre vom Daseyn Gottes, in dem philosophischen Journal für Moralität u. s. w. im 1sten Bande 3tes Stück, S. 435 u. w.

Klotzsch kurze Darstellung der Lehre vom moralischen Glauben, ebendaselbst im 3ten Bande, 1794.

Tieftrunk's Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs; im 2ten Theile. Berl. S. 116. 1794.

Fichte's Bestimmung des Menschen, die im dritten Buche eine erhabene Abhandlung über den Glauben enthält.

Mehr die Sache, als die Worte, faßt in das Auge, und stellt geistvoll dar:

Schleiermacher in den Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799.

Der Versuch einer neuen Theorie der Religionsphilosophie nebst einer kritischen Darstellung des Verhältnisses, in welchem der Judaism und der auf ihn gegründete Christianism zum wahren Interesse der Religion stehen. Germanien. 1797. folgt im Wesentlichen, den Wortstreit abgerechnet, den Bestimmungen Kant's. Zu den Bestimmungen des Charakters der Religion, die die Mitte halten zwischen zwey Sekten darf ich vielleicht meine Abhandlung "über die Gründe der Moral und Religion" halten, die in dem 2ten Stücke des Henkischen Museums für die Religionslehre sich befindet, so wie einige meiner "philosophischen Aphorismen" in der Eunomia, herausgegeben von Feßler. 1803.

Wenn manche Lehrer statt des Begriffs des Wissens oder des Glaubens, durch den

sie den Charakter der Religionslehre bestimmen, den Begriff des Fürwahrhaltens vorziehen, so gilt für und gegen diesen, was auch gegen jene Begriffe gesagt werden kann, entfernt die Beziehung auf das Endliche in ihm, so ist der Begriff ganz brauchbar; nur zeigt das Fürwahrhalten, wie der Begriff des Glaubens, noch nicht auf den Grund desselben hin, und setzt das Wahre und Geglaubte schon voraus. Wenn man sagt: durch die Wahrheit entsteht, wenn ihre Wirksamkeit durch nichts gehindert wird, das wirkliche Fürwahrhalten, so wird hier wirklich das Wahre als uns ansprechend vorausgesetzt, und man sieht nicht ein, wie man, wenn in der Religion das Wahre, das Objekt, nicht so bestimmt und deutlich anspricht, oder wenn die Frage noch ist, ob das uns Ansprechende das Wahre seye oder nicht, es als solches erkennen könne; und umgekehrt kann das Fürwahrhalten, das

überzeugende (vielleicht bewußtlose) Handeln des Geistes, selbst darauf führen, daß dieß oder jenes das Wahre seye. Man leitet den Begriff des Fürwahrhaltens so ab: Wenn die Wahrheit nichts anders ist, als dasjenige Verhältniß eines Erkenntnisses zu den Gesetzen des menschlichen Erkenntnißvermögens, nach welchem sie dergestalt damit harmoniren, daß Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht möglich ist, so ist das Fürwahrhalten nichts anders als das Gefühl der uneingeschränkten Zuversicht auf ein solches Erkenntniß. Allein die Wahrheit in der Religion ist eine objektive, das Wahre selbst, und also nicht bloß Verhältniß eines Erkenntnisses zu dem Erkenntnißvermögen, zumahl da das Erkennen im Sinne des Beschränkens und des Endlichen in der Religion nicht Statt findet; und der Charakter der Religion kann nicht in einem bloßen Gefühle uneinge-

schränkter Zuversicht bestehen, weil die Religionslehre als Wissenschaft auf den Grund und die Entstehung dieses Gefühles zu reflektiren hat, ein Gefühl auch das bloß Subjektive der Religion eines Menschen charakterisirt, nicht aber den universellen Charakter der Religion überhaupt, der aus der Natur des endlichen Geistes fließt, schildert, wie es Sache der Religionslehre ist. Es kann daher nicht, wie man sagt, die Religion das Fürwahrhalten oder ein inneres Gefühl des Subjektes seyn, welches selbst nicht aufgelöst, nicht dargestellt, nicht mitgetheilt werden könnte: denn das Objekt der Religionslehre, die Religion, muß aufgelöst, dargestellt und mitgetheilt werden können, d. h., die Möglichkeit einer Religionslehre muß gegeben seyn mit der Aufgabe, durch einen mitgetheilten Unterricht der Religion selbst Religion unter Andern zu erwecken und zu verbreiten,

folglich kann sie nicht bloß im Gefühle bestehen, obgleich zugegeben wird, daß, wenn in dem Menschen wirklich Religion erscheint, sich mit der Religion auch Gefühle des Menschen verbinden, die an sich nicht darstellbar sind, aber auf die die Religionslehre doch hinzuweisen hat. Wenn man ferner zugibt, daß das Princip alles Wahren und Reellen Objekt der Religion, und die Wahrheit oder das Wahre an sich objektiv, nicht subjektiv, ist, hingegen das Fürwahrhalten an sich bloß subjektiv genannt wird, so gibt man eigentlich damit zu, daß nicht alle Religion ein Fürwahrhalten genannt werden, d. h., daß dieser Begriff des Fürwahrhaltens nicht die ganze Sphäre der Religion ausfülle oder charakterisire. Man unterscheidet freylich mit Recht zwischen einem unmittelbaren Fürwahrhalten, das keiner Gründe bedürfe, und keiner Gründe fähig seye (ob es wohl, setze ich hinzu,

im Geiste des Menschen wirkliche Gründe haben muß), und einem mittelbaren Fürwahrhalten, das auf der Einsicht von Gründen beruht. Wenn aber die Religion auch ein unmittelbares Fürwahrhalten des Geistes genannt würde, so müßte man doch, um das Bewußtseyn stets auf das wahre Wesen der Religion hinzuleiten, den Charakter des Unmittelbaren, den Antheil des Geistes, den er durch Thätigkeit und religiöses Streben nach dem Ziele des Daseyns, was ihm mit seinem Wesen gegeben ist, hat, besser in der Religionstheorie herausheben, also Ausdrücke wählen, die auf jene Thätigkeit des Geistes, auf den Akt desselben oder die Handlungsweise hinweisen, die in der Religion nothwendig ist. Der Begriff eines mittelbaren Fürwahrhaltens aber, das auf der Einsicht von Gründen beruht, taugt für die Bezeichnung der Religion gar

nicht: denn man hat Religion, ehe man die Gründe für sie kennt, und oft hat man sogar dann am meisten. Wenn man in dieser Rücksicht daher das mittelbare Fürwahrhalten, das sich auf Gründe stützt, die aus der Natur des Menschen genommen sind, ein Glauben nennt, so würde auch dieser Begriff völlig von der Religionslehre verworfen werden müssen, weil auch die Religion früher ist, als ein Glaube, der sich auf die Einsicht von den Gründen in unserer Natur stützt, wenn hier nicht das Mißverständniß in der Definition läge: denn das Glauben sollte definirt seyn durch ein Dafürhalten aus inneren nothwendigen, von unserer Natur nicht zu trennenden, obgleich unerkannten, Gründen; dagegen die Einsicht in diese Gründe des Dafürhaltens eher ein Wissen von unserm Glauben hieße. — An=

dere definiren die Religion als das Anerkennen seiner Pflichten als göttlicher Gebothe. Allein einerseits ist dieß nichts weiter als eine religiöse Ansicht der Moral, die möglich ist, wenn man von der religiösen Sphäre aus die moralische betrachtet, oder diese in jene aufnimmt; andererseits betrachtet diese Definition den Menschen nur als ein praktisches Wesen, d. h., sie nimmt an, daß der Mensch nur Religion hat, weil und insofern er ein praktisches Wesen ist, da doch die Religion (s. oben) sich auf den ganzen Menschen bezieht, Werk und Produkt der Einheit seines ganzen Wesens, sowohl seiner praktischen als theoretischen Anlagen, ist, indem ja die Einbildungskraft einen reellen Antheil an seiner Religion hat. Bestimmt man die Religion als den Glauben an eine moralische Weltordnung, so hat man zu bemerken:

1) daß auf diesen Begriff des Glaubens alles das, sowohl Vortheilhafte, als Nachtheilige, fällt, was oben über ihn, wie über den Begriff des Fürwahrhaltens, erinnert wurde, daß er gültig seyn kann, wenn seine ursprüngliche Beziehung auf das Endliche beseitigt, die durch ihn angekündigte Geistesthätigkeit, die eigentlich ein Glauben genannt ist, herausgehoben wird in der Theorie der Religion.

2) Daß der Begriff des Glaubens, der sonst allgemein als ein die praktische Thätigkeit des Geistes bezeichnender, d. h., praktischer, Begriff, bestimmt wird, in dieser Rücksicht auch bloß auf die praktischen Anlagen des Menschen hinweist, also der Religion wieder nur einen praktischen Charakter beylegt, da dieser doch, seinem Ursprunge aus den praktischen und theoretischen Anlagen des Menschen nach, zugleich praktisch und theoretisch ist.

3) Daß der Begriff der moralischen Weltordnung ein bloßes Verhältniß des Moralischen zum Daseyn überhaupt (= zur Welt) bestimmt, nicht aber das Verhältniß des Absoluten und Ewigen zu dem Daseyn sowohl, als zur Moralität selbst, folglich für die Bezeichnung des Objektes der Religion, das auch in keinem bloßen Verhältnisse (einem logischen Dinge) besteht, viel zu enge ist, indem dieß dadurch höchstens als Princip des Moralischen, nicht aber auch zugleich Theoretischen, bestimmt und betrachtet wird. Es zeigt sich auch hier der alte Fehler, daß das Göttliche, wie das Menschliche, von den Philosophen gewöhnlich nur von Einer Seite gefaßt wird, und diese nicht bedenken, daß die Wahrheit, wie das Universum, allseitig ist und universell.

4) Daß der Begriff der moralischen Weltordnung, nach dem Sinne seines Urhebers, nicht, wie manche dachten und

denken, ein Geordnetes bloß andeutet, nicht ein bloßes Verhältniß, nicht eine bloße Regel zwischen dem Moralischen (Menschlichen) und dem Natürlichen oder Endlich-Objektiven (Welt), also der Mensch auch nicht als diese moralische Weltordnung producirend gedacht wird (sich seinen Gott nicht selbst schafft); sondern daß Ordnung hier so viel ist, als das Ordnen, die ordnende, geistige Thätigkeit, selbst, ist — ein wahrhaft Objektives, über die Endlichkeit Erhabenes, das das Endliche, es seye oder handle, lenkt und regiert, das jedem vernünftigen Individuum seine Stelle in dieser Ordnung anweist, in dem und durch das auf seine Arbeit gerechnet ist; daß das Schicksal eines jeden Individuums, inwiefern es nicht durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane (dieser Weltordnung); daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte (wie ein

bekanntes Religionsbuch voll hohen Geistes spricht), und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling von seinem Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt durch jene Ordnung, jenes Objektive, jede böse sicher mißlingt, und daß denen, die das Gute lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen *). Auf diese Art ist jene Ordnung und der Begriff von ihr allerdings für die Religion, so gut es seine Natur zuläßt, vortrefflich benutzt; nur ist dieß die Bestimmung der Religion überhaupt nur von Einer Seite, nämlich von der praktischen, also für das Ideelle (den Menschen) nur durch das Ideelle (durch das Moralische); und der Begriff der Weltordnung, als Bezeichnung des Objektes der Religion, möchte eher durch die Natur seiner gewöhnlichen

*) Vergl. das philosophische Journal von Fichte und Niethammer, vom Jahre 1798, im ersten Bande S. 17.

Bedeutung geeignet seyn, von dem Unendlichen, Ewigen und Absolut-Objektiven abzuführen, als das religiöse Bewußtseyn und den religiösen Sinn dazu hinzuleiten. Der Streit über das, was Religion sey, ist, der Realität nach betrachtet, ein bloßer Wortstreit, indem im Grunde alle, noch so sehr von einander abweichenden, Philosophen, die Religion und den Charakter der Religion in die von ihnen gewählten, verschiedenen Begriffe legen, welche im Grunde allen Menschen gemein ist, wenn man nicht auf die Worte sieht, mit denen und durch die diese Menschen ihre Religion aussprechen, noch auf die Art, wie sie solche darlegen. Diese Religion, die ich meine, ist nothwendig universell, weil sie Ausdruck der religiösen Thätigkeit des menschlichen Geistes, Produkt der Einen, Allen mitgetheilten, menschlichen Natur ist; und nur durch die Form, die sie annehmen muß durch Menschen

und für Menschen, trennt sie sich in Vielheit. Zwar sind allerdings manche Wörter der Sprachen, ihrer gewöhnlichen Natur nach, viel geeigneter, das Wesen und den Charakter der Religion des menschlichen Geistes anzudeuten, als andere; allein im Grunde hängt doch unsern reinsten Begriffen, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche und nach ihrer Urbedeutung, noch immer eine Beziehung auf das Endliche an, die dem Charakter der Religion fremd ist, indem diese sich auf das Ewige und Absolute bezieht; daher ist reell jeder Streit über Charakter und Wesen der Religion, wie über das Objekt derselben, Wortstreit; und die Streitenden werden sich sicher so lange nicht vereinigen, als unser ganzer Sprachschatz und dessen uns nothwendiger Charakter der jetzige bleiben wird.

Nenne daher, o Freund, diese Religion deines Geistes wie du willst, nenne

sie ein Anschauen des Unendlichen, des Ewigen, oder des Universums, wenn du nur in jenem Falle unter dem Anschauen die Thätigkeit deines Geistes bezeichnest, mit der er nach dem Ewigen strebt und ringt, und in diesem unter dem Universum verstehst das ideelle und reelle Seyn, insofern und weil es in dem Princip seines Seyns besteht, und eigentlich weiter nichts ist, als die Darstellung dieses ewigen Geistes unter den Formen des Ideellen und Reellen, der daher des Universums einzig wahres Princip, einzig wahrer Gehalt und reelle Bedeutung ist. Nenne die Religion das glaubige Anerkennen eines Bandes zwischen dem Endlichen und Unendlichen, wenn du nur in diesem Bande das Absolute und Ewige ergreifst und verstehst, wenn du nur, indem du die Einheit aller Dinge anerkennst, selbst dieses Eine und Absolute ehrst, und selbst im Daseyn nach Reali-

sirung der Einheit strebst. Gib deiner Religion die Definition eines Strebens nach dem Unendlichen, wenn nur dein Leben das Reale dieser Definition darstellt. Nenne die Religion ein Glauben, ein Anschauen, ein Auffassen oder Anerkennen der Abhängigkeit des Seyns und Handelns von einem Principe, das zugleich beydes (und eben deßwegen keines von beyden) ist, ein Anerkennen der Unterordnung alles Subjektiven und Objektiven unter ein beyde umfassendes absolutes Princip; den Glauben an ein Unveränderliches in dem Veränderlichen (der Zeit), ein Ausdehnendes in der Ausdehnung (dem Raum), ohne das eine oder das andere selbst, oder in dem einen oder dem andern, zu seyn; den Glauben an eine moralische Ordnung des Universums, der Subjektives und Objektives diene, an einen unendlichen Zweck alles Seyns, Denkens und Handelns; den Gehorsam

gegen Gott und seine Gesetze, die Liebe gegen den ewigen Weltgeist u. s. w., du wirst immer (nur mehr oder weniger) die trefflichsten Seiten der Religion, wenn auch nicht sie ganz (denn sie ist unendlich in allen ihren Beziehungen, wie der menschliche Geist, dessen Produkt sie ist), bezeichnen; deine Worte sagen dir viel und wenig, je nachdem du viel oder wenig aus dem guten Schatze deines Herzens in sie hineinlegst. Die Wahrheit der Sache hängt nie allein an dem Worte, hängt eigentlich gar nicht an ihm; und oft verbinden Menschen mit den richtigsten Worten die schiefsten Ideen. Eben deßwegen kann auch die wahre Religion an sich, nie ganz öffentlich werden, weil jede Darstellung hier das Darzustellende nicht ganz erreicht; daher bleibt jede positive Religion verbesserungsfähig oder perfektibel. Aus dem Gesagten wird auch die Einsicht in die Wahrheit hervorgehen,

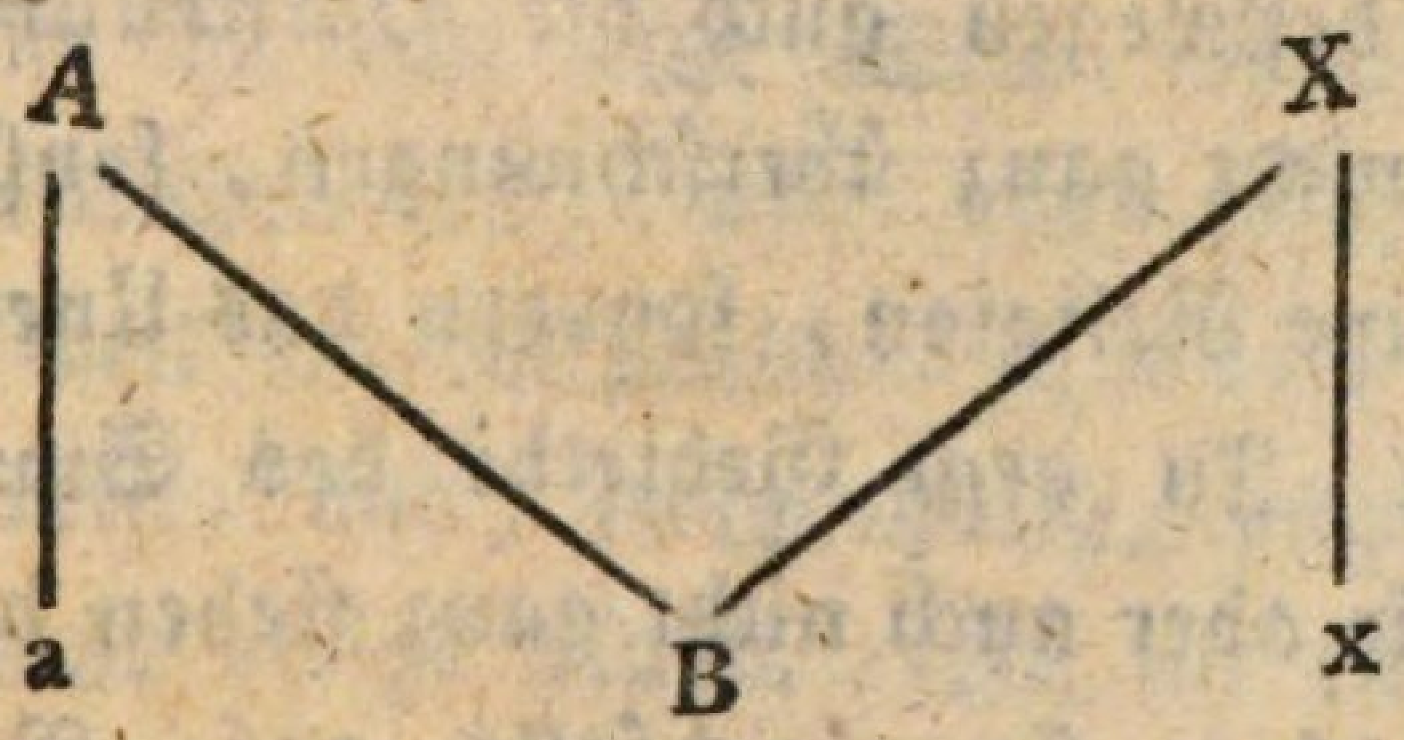
daß die Religion sich nicht völlig wie eine andere Disciplin behandeln läßt, indem ihr Objekt nicht kann begriffen und im Systeme verflochten oder erschöpft, sondern nur symbolisch von ihm kann gesprochen werden. „Daher gibt es, streng genommen, keine Religionswissenschaft, kein Religionssystem, sondern nur eine symbolische Wissenschaft der Religion, oder eine wissenschaftliche, religiöse Symbolik. Wenn man sonst die Religion in objektive und subjektive eintheilt, so ist an dieser Eintheilung nichts wahr, als das: daß alles an sich Objektive, dem Menschen gegeben, nothwendig subjektiv wird, aber alles Subjektive (mehr oder weniger), besonders die Religion, sich dem Objektiven durch Wahrheit und Allgemeinheit nähert, wie die wahre Tugend, obgleich der Form nach subjektiv, der That nach objektiv wird und ist. So könnte man jede positive Religion eine bloß subjektive nennen, die sich von dem

allgemeinen Charakter der Religion sehr entfernte; die diesem aber, wie er aus der Natur des Geistes resultirt, sehr nahe kömmt, eine objektive; und aus innerer Ueberzeugung von der Realität und dem Werthe dieser letztern, bey höherer Cultur und Veredlung unserer Ansicht des Universums, kann und muß es dann nicht selten geschehen, daß mancher um dieser höhern und eigentlichen Religion willen eine von jenen positiven, also Religion um der Religion willen, verwirft, oder um Gottes willen ein Atheist wird, wie Fichte, der, aus höherer Religiösität, die gewöhnlichen Bestimmungen der Religion und der Gottheit verwarf (wie z. B. die sinnlichen Begriffe: Substanz, Seyn u. s. w.) und darüber (schändlicher Weise!) für einen Läugner aller Religion und des göttlichen Wesens gehalten wurde. Der Dichter drückt (in den Xenien, S. 163.) diese Bemerkung trefflich so aus:

""Welche Religion ich bekenne?"
Keine von allen,
"Die du mir nennst! "Und warum
nicht?" Aus Religion."

Die Religion faßt alle Theile als Seiten eines Ganzen (s. oben); sie ist nicht bloß im Gegenwärtigen, sondern sie schwebt gleichsam nur zwischen ihm und dem Ewigen, dem Geiste und Principe des All, zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen; daher erfordert sie Begriffe in der Theorie, die zwar nicht aus dem Uebersinnlichen selbst (denn in ihm wird nichts begriffen), aber auch nicht aus dem Sinnlichen allein, genommen sind; sondern vielmehr eine neue Welt von Begriffen, in denen die Phantasie, dieß Organ für das Uebersinnliche, beyde vereinigt, die Welt des Unendlichen und Absoluten herabzieht in eine andere Sphäre, in der sie nothwendig endlich wird, aber geistig bleibt, und die Sinnenwelt erhebt

zum Uebersinnlichen. Wenn die Sphäre des Endlichen und der Begriffe für dessen Bezeichnung A, die des Ewigen (des Objektes der Religion) X ist, so ist B die Sphäre der Religion und der Lehre von ihr.



Wer bloß in A steht, und das dort Gegebene von A — a für Religionsobjekt hält, der hat Aberglauben und Fetischmus. In X allein ist keine Religion, denn dort ist das Ewige und Absolute nur. Wenn man aber das auf der Linie X — x durch die Thätigkeit unsers Geistes uns Vorgehaltene auffaßt, und darstellt in Begriffen, die in A — a (= im Daseyn) gegeben sind, so daß diese letztern durch jenen in sie gelegten Gehalt veredelt und

und erhöht werden, so entsteht in B die Sphäre für die Religion und die Lehre von ihr, die daher zwischen dem Endlichen und Ewigen sich hält. In das Uebersinnliche kann sich die Religion, und eben deßwegen auch die Darstellung von ihr, nicht ganz überschwingen, sonst wäre sie keine Religion, sondern das Unendliche selbst. In dem Gebiethe des Sinnlichen soll sie aber auch nicht ganz stehen bleiben, sonst hörte sie gleichfalls auf, Religion zu seyn. Tertium non datur, nisi medium. Dieses medium, = eine ideale Welt von Begriffen, die mit der Nothwendigkeit einer Religionslehre selbst nothwendig wird, vereinigt demnach das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen, das Ewige und Unendliche mit dem Endlichen, das Unbekannte mit dem Bekannten, und die Religionslehre ist also nothwendig eine compositio eorum, quae mere sibi sunt opposita. Es ist Charakter der Religion,

alles Beschränkte als eine Darstellung des Unbeschränkten, alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Irdische als Symbol des Ueberirdischen, hinzunehmen. Sie sucht in jedem Dinge sein Princip, und es ist für sie nur eine Welt, weil ein Außerweltliches ist; nur ein endliches Seyn, weil ein unendliches Handeln ist, ein Handeln, das, ewig thätig, zugleich in sich faßt ewige Ruhe. In ihr endigt der menschliche Geist sein Wissen und Seyn ideell, wie er beydes (im Sinnlichen und Daseyn als in der Trennung beyder) reell endigt in der Religion; in ihr findet der Philosoph der Speculation Ende; im Ewigen und Absoluten endigt Seyn und Wissen, denn in ihm sind beyde absolut vereinigt (indifferent); Religion ist daher Endzweck der Menschheit. Die Religionslehre ist daher die höchste von allen dem endlichen menschlichen Geiste möglichen Disciplinen, denn sie hat —

was keine andere hat — das intensiv Unendliche selbst im Auge; sie ist die höchste aller praktischen Wissenschaften: denn ihr Objekt ist die realisirte Heiligkeit; sie ist die Zeuginn von dem unendlichen, unbeschränkten Wesen des Geistes (abstrahirt von seinem Daseyn), unerachtet sich selbst der Geist nie kleiner, nie entfernter vom Ziele erscheint, als in der Religion: daher der wahre, unausbleibliche Charakter der Religiösität die höchste Demuth ist. Die Ansicht, daß es kein Einzelnes gebe, daß die Sinnenwelt und alles Endliche die Darstellung des Uebersinnlichen und Unendlichen seye, und daß das Letztere die eigentliche Bedeutung des Erstern seye, durchführen, heißt die Religionstheorie darstellen. Es ist jene Ansicht, und ist also wahre Religion, wenn das Alterthum, die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichtend, jede eigenthümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als das

Werk und Reich eines allmächtigen und allgegenwärtigen Wesens darstellt: denn es ist eine Beziehung des Endlichen auf das Unendliche; es ist Religion, wenn man für jede auszeichnende Begebenheit, wo die Naturgesetze sich auf eine einleuchtende Art offenbarten, ohne daß übrigens ihr beschränkter Charakter daraus erkannt wurde, den Gott, von dem man sie herleitete, mit einem eigenen Beynahmen benannte und einen Tempel ihm erbaute, und ihm das Endliche aufopferte, um das, was nicht geopfert werden kann, ihm zu weihen; es lag die Handlungsweise des menschlichen Geistes dabey zum Grunde: eine Gränze zu setzen, um eine höhere Sphäre zu erringen, das Sinnliche dem Uebersinnlichen unterzuordnen. Griechen und Römer schilderten in dieser religiösen Ansicht des Nacheinanderseyns, ein vor ihnen abgelaufenes goldenes Zeitalter der Welt mit den edelsten Farben und dem

klarsten Wiederklang der Anlagen und des Wesens des menschlichen Geistes. Hesiodus (opera et Dies v. 109 etc.) setzt es (um seinen Charakter zu bestimmen) in jene Periode, wo der Geist der Menschen und Götter sich noch gleich waren, als zugleich beyde erstanden (ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι). Da lebten die Sterblichen, die bald verschiedene Sprachen redeten (μέροποι ἄνθρωποι) unter dem Schutze und der Gnade der die himmlischen Wohnungen beherrschenden Götter (Αθάνατοι ολύμπια δώματ' ἔχοντες), besonders unter dem Saturn (επὶ Κρόνου ἦσαν), als er den Himmel beherrschte (ὅτ' ὀυρανῷ εμβασίλευεν); lebten wie die Unsterblichen selbst (ὥς τε θεοι δ' ἔζωον), ihre Herzen waren noch nicht von Angst und Sorge ergriffen (ακηδέα θυμὸν ἔχοντες), lebten ganz ohne Mühseligkeit, Arbeit und ohne jede Beschwerde (Νόσφιν ἄτερ πόνων καὶ οἴζυος). Der Greis trug

da noch nicht die Beschwerden des Alters (ουδὲ τι δειλὸν γῆρας επῆν), frey von allem menschlichen Elend, mit stets gleicher Kraft ihrer Hände und Füße, lebten sie fröhlich in ergetzenden Mahlen (αιεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι τέρποντ' εν θαλίησι κακῶν έκτοθεν ἀπάντων). Sie hatten an erquickendem Obste Ueberfluß (Αφνειοὶ μήλοισι), und waren innige Freunde der über Alles glücklichen Götter (φίλοι μακάρεσσι θεοῖσι); wenn sie sturben, so war's, als befiel sie ein Schlaf (Θνῆσκον δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι). Als aber nachher die Erde dieses edle Geschlecht Menschen verbarg (αυτὰρ επεὶ κεν τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν), so nahm sie als Dämonen der, das Große und Edle bezweckende, Jupiter auf (τοὶ μὲν δαίμονές εισι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς εσθλοὶ) und nun — wandeln sie auf der Erde (επιχθόνιοι) und beschützen die sterblichen Menschen (φύλακεν θνητῶν

ἀνθρώπων) und beobachten auf ihr das Recht, und das Unrecht (οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα). — Ovidius, der es (Metamorphos. lib. I. v. 89-113.) schon mit einem viel spätern, corruptern Zeitalter vergleichen muß, singt von ihm sehr schön so:

"Aurea prima sata est aetas, quae, vindice nullo,
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat.
Poena metusque aberant. nec verba minacia fixo
Aere legebantur: nec supplex turba timebant
Iudicis ora sui: sed erant sine vindice tuti.
Nondum caesa suis, peregrinum vt viseret orbem,
Montibus, in liquidas pinus descenderat vndas:

Nullaque mortales, praeter sua littora, norant.
Nondum praecipites cingebant oppida fossae:
Non tuba directi, non aeris cornua flexi,
Non galeae, non ensis, erant. sine militis vsu
Mollia securae peragebant otia mentes.
..... v. 107. Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat:
Nec renouatus ager grauidis canebat aristis.
Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant:
Flauaque de viridi stillabant ilice mella." —

Wo der menschliche Geist so über die unreine, turbirte Gegenwart hinwegsieht,

wo er sich von selbst erhebt zum reinern Daseyn, wo der Mensch sich der Natur ganz hingibt, und in der Vereinigung mit ihr eine höhere Bedeutung des Ganzen findet, über dem Wechsel der Dinge ein Unwechselbares ahndet, und durchschauet durch das Wechseln und Verändern der Dinge, und anschaut die immer rege, immer lebendige und heitere Thätigkeit der Welt und ihres Geistes jenseits alles Wechsels und alles scheinbaren Uebels, das nur aus dem Streite endlicher Formen hervorgeht, — da ist wahre Religion, wirklicher, treffender Bezug des Irdischen auf ein Ueberirdisches. Wenn die Alten freylich von den Abstammungen dieser Götter eine wunderbare Chronik hatten, wenn sie das, worauf sie das Irdische und Endliche beziehen, zum Gegenstande des Wissens und der Speculation machen, also es wieder in das Gebieth des Beschränkbaren und Begreifba-

ren ziehen, und eine lange Reihe von Emanationen und Erzeugungen uns hererzählen wollen, so überspringt die theoretische Vernunft ihre Sphäre, und macht aus der Religion eine leere Mythologie. Die wahre Religion beharrt im glaubigen, und deßwegen demüthigen Anschauen und Anerkennen des Ewigen und Absoluten, des Princips und der wahren Bedeutung alles Seyns und Handelns, sieht überall — um mit der edelsten der positiven Religionen mich auszudrücken — die Wege des Herrn, im Kleinen und Großen; sie findet Gott im Herzen und in der Natur zugleich; sie grübelt nicht: denn bey dem Handeln aus Religion bleibt ihr dazu keine Zeit; die Begebenheiten der Welt sind ihr Handlungen der Gottheit, und es ist nichts und geschieht nichts ohne Gott; sie lebt und webt mit Allem in dem ewigen, unendlichen Geiste des Universums.

Mit der Vollendung dieser Charakteristik der Religion überhaupt endigt daher der erste Abschnitt der systematischen Einleitung in die Religionsphilosophie.

Mit der Auflösung dieser Charakteristik der kritischen Philosophie endigt sich der erste Abschnitt der systematischen Einleitung in die Religionsphilosophie.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stutzmann, Johann Josua,

Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie

Göttingen 1804

Ph.pr. 1153
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042008-2